

الإسلام في التاريخ

الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط

ترجمة: د. مدحت طه

مراجعة وتقديم: د. أحمد كمال ابو المجد




سور
الازبكية



الإسلام في التاريخ

الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط

برنارد لويس

- Author : Bernard Lewis
- Title: Islam in History: Ideas, People and Events in The Middle East
- Translated by: Midhat Taha
- Reviewed by: Ahmed Kamal Aboul-Magd
- Afaq's first edition: 2018
- Cover Design
- Publishing Co
- General Mana

- المؤلف: برنارد لويس
- العنوان: الإسلام في التاريخ- الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط
- ترجمة: مدحت طه
- مراجعة وتقديم: أحمد كمال أبو المجد
- طبعة آفاق الأولى: 2018
- تصميم الغلاف: عم
- مستشار النشر: س
- المدير العام: مص



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ٢٦٨٧١

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 146 - 2

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧



الإسلام في التاريخ

الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط

تأليف

برنارد لويس

ترجمة

مدحت طه

مراجعة وتقديم

أحمد كمال أبو المجد

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

لويس، برنارد

الإسلام في التاريخ - برنارد لويس - ترجمة: مدحت طه

مراجعة: أحمد كمال أبو المجد

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2018

584 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 26871 / 2017

الترقيم الدولي 2 - 146 - 765 - 977 - 978

1 - إسلامية

أ - العنوان



هذا الكتاب ترجمة لكتاب:

«Islam in History»

Ideas, People and Events

in The Middle East

By: Bernard Lewis

1993, by Open Court Publishing Company


MOHAMED KHATAB

المحتويات

مقدمة المُراجع

بين يدي كتاب «الإسلام في التاريخ»

الأفكار، والناس والأحداث في الشرق الأوسط

من الأقوال الشائعة التي يرددها الأطباء في تعاملهم مع مرضاهم، ونراها جديرة بالاتباع في عالم السياسة وشئون المجتمعات، إن أخطر ما يتعرض له المريض في مرضه أن يدعي الصحة والعافية، وأن ينكر مرضه وتوعكه. ذلك أن من شأن هذا الإنكار أن يصرفه ويصرف من حوله من أهله وأقاربه عن التماس العلاج وتعاطي الدواء قبل أن يتفاقم أمر المرض ويتعذر الشفاء منه.

وكثير من العرب والمسلمين لا يزالون يرفضون الاعتراف بسوء حال المجتمعات العربية والمسلمة، وبحاجة تلك المجتمعات إلى إصلاح شامل لما تعاني منه من حيرة وضعف وتراجع الكثير من أوضاعها السياسية والاقتصادية والثقافية.

ومن الأزمات التي يواجهها المسلمون هذه الأيام، أزمة حادة في علاقاتهم بالعالم من حولهم، بعد أن مارس كثير منهم العزلة والابتعاد، منحازين لأفكارهم، ومنغلقين على أنفسهم وثقافتهم المحلية.. تاركين الساحة لخصومهم ينهشون سيرتهم، ويشوهون صورتهم، ويتهمون دينهم وثقافتهم.. ليسبقوهم -بذلك كله- إلى عقول سائر الناس وقلوبهم..

ولا مخرج اليوم من هذه العزلة التي فرضنا جانبًا منها على أنفسنا بأنفسنا، وفرض جانبًا منها علينا من ينتفعون بها ليخرجونا من الساحة، حتى يخلو لهم ميدان المنافسة ولتبقى شعوبنا تتجرع آلام تخلفها وانكسار شوكتها وهوانها على الناس، تعالج أزمتها

بالكلام الكثير عن أمجاد قديمة كانت لها... وماضٍ كان لها فيه السبق والريادة والعطاء الحضاري الكبير... مشدودة بعقلها وأعصابها إلى ذلك الماضي وحده.. يأسًا من الحاضر وجزعًا مما يحمله لها المستقبل..

وإذا كان السعي إلى الخروج من هذه الأزمة لا يحتمل الإرجاء أو الإبطاء؛ فإن أولى خطواته أن تتسع العقول والصدور للاعتراف بالتقصير الذي طال.. وأن تفتح ملف «علاقة المسلمين بالعالم» في غير تردد ولا وجل، وأن تكثف جهود العلماء والخبراء، وجهود المؤسسات الحكومية والشعبية على امتداد العالم الإسلامي لرصد واقع الشعوب المسلمة على امتداد الدنيا الواسعة، والتعرف بموضوعية وأمانة على واقع سائر الأمم والشعوب من حولنا، وعلى حقيقة تصورها لنا نحن العرب والمسلمين وعلى عناصر الصورة التي رسمتها لنا دوائر حريصة على تشويه سمعتنا والإساءة إلى حاضرنا وماضينا، وتصوير كل ما نحن عليه من عقيدة وثقافة وطرائق للعيش كما لو كنا نعترض بها على كل ما قامت عليه الثقافات المعاصرة، وفي مقدمتها الثقافة السائدة في الغرب وما تحمله من مبادئ وقيم ومناهج علمية في التفكير والعمل.. وكما لو كان كل ما نحن عليه عقبة لا سبيل إلى تجاوزها والخروج منها، والدخول طوعًا أو كرهًا في «دين الملك» الجديد الذي كتب علينا -نحن أبناء هذا الجيل- أن نقبله ونقبل هيمنته واستعلاءه وانفراده بالقول الفصل في شئون العلاقات بين الدول والشعوب وإصراره على أنه وحده يحتكر الحكمة ويعرف الصواب، وأنه أدرى منا بما ينفعنا في حاضرنا ومستقبل أيامنا.. يفعل ذلك كله وهو يردد علينا في كل مناسبة قولًا ردده المتألهون في كل زمان.. «ما رأيكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد».

وإذا كانت المعلومات الصحيحة هي الأساس الوحيد لفهم ما يدور من حولنا، ولوضع البرامج والخطط للتعامل مع هذا الذي يحيط بنا فإن أول مداخل هذا التعامل أن نتعرف على رؤية أولئك الآخرين لنا، بادئين بقراءة ما كتبه عنا علماؤهم وخبراؤهم أيًّا كانت بواعثهم، ما دام ما يكتبونه يلعب دورًا في تحديد السياسات والمواقف العملية

التي يقفها منا راسمو السياسات وأصحاب القرارات في الدول التي تمسك زمام المبادرة والقدرة على التصرف والتحكم في مصائر الآخرين.

في هذا السياق كان قبولي كتابة هذه المقدمة لترجمة كتاب ألفه واحد من أكثر المستشرقين المعاصرين معرفة بالتاريخ الإسلامي في بعض مراحله على الأقل.. وأشدهم في السنوات الأخيرة -لذلك- تأثيرًا على راسمي السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية التي آل إليها أمر «القطبية الواحدة» التي يعيش فيها العالم منذ انهيار القطب الآخر الذي كان يشاركها التأثير وينافسها على مقعد الريادة والقيادة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أو قبل تلك النهاية بسنوات..

هذا الكاتب هو المستشرق المعروف برنارد لويس الذي يشغل الآن منصب الأستاذ الفخري بجامعة برنيستون بالولايات المتحدة، وأما الكتاب فعنوانه «الإسلام في التاريخ -الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط. وقد ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٧٣ -ثم ظهرت طبعته الثانية عام ١٩٩٣ وهي الطبعة التي قام بترجمتها الدكتور/ مدحت طه، والتي نقدم لها بهذه السطور.. وخلال السنوات التي مضت منذ صدور طبعته الأولى دار الزمن بالمسلمين وبالدنيا كلها دورات عديدة، وطرأت خلالها على الأفكار والناس والأحداث تحولات كبرى.. لا يتصور إغفالها عند التصدي لتقديم الكتاب لقراء العربية.. ذلك أن الفكر مهما كانت أصالته فإنه يظل -في جزء منه على الأقل- تعبيرًا عن واقع يحيط به ويساهم بدرجات متفاوتة في تحديد مضمونه، وذلك مع التسليم -من ناحية أخرى- بأن الفكر يظل مؤثرًا في الواقع ومحركًا لكثير من عناصره وأحداثه.

وقبل أن أتناول بالتعقيب والملاحظة أهم ما اشتمل عليه كتاب «الإسلام في التاريخ».. مما أتفق معه فيه أو ما خالفته فاستدركت عليه.. فقد رأيت من الضروري أن أستهل هذا التقديم بملاحظتين تتعلق أولاهما بالاستشراق بصفة عامة.. وتتعلق الأخرى بمؤلف هذا الكتاب الأستاذ/ برنارد لويس. ذلك أن الاستشراق قد ظهر ونما في أوروبا في العصر الحديث، وأعني بالعصر الحديث القرنين التاسع عشر والعشرين،

مرتبطًا بإحدى جهتين، ارتباطًا عضويًا أو غير عضوي.. الجهة الأولى هي المؤسسات الدينية على اختلاف طوائفها وكنائسها؛ إذ كان الاستشراق في جزء منه وسيلة لخدمة الجهود التبشيرية المسيحية، عن طريق تزويد القائمين بها بقاعدة معلومات موثقة عن المسلمين وتاريخهم وحضارتهم وأوضاعهم السياسية والاقتصادية والثقافية وعن فهمهم لدينهم بجوانبه الاعتقادية والسلوكية والتشريعية وعن تصور هؤلاء المسلمين لعلاقتهم بأوروبا المسيحية، وموقفهم منها.. ولذلك لم يكن غريبًا أن نجد من بين هؤلاء المستشرقين عددًا غير قليل من الرهبان ورجال الكنيسة.. وقد يكفي في هذا السياق أن نشير في عالمنا العربي إلى أسماء مثل الأب انستاس الكرملي، والأب شحاتة قنواتي.. فقد كانت جهودهما وأبحاثهما الكثيرة عن الإسلام وحضارته نوعًا من تحريك الحوار الفلسفي والثقافي بين صفوة المثقفين المسيحين في أوروبا ونظرائهم في العالمين العربي والإسلامي.

أما الجهة الثانية التي ارتبط بها الاستشراق في أوروبا فقد كانت الدوائر الحكومية المسئولة عن إدارة شئون المستعمرات في العالمين العربي والإسلامي... ولا يعنينا -بعد ذلك- أن تكون صلة المستشرقين بهاتين الجهتين.. صلة عضوية أو صلة نصح وإرشاد.. وهو النصح والإرشاد الذي لا تستغني عنه دوائر الكنيسة، كما لا تستغني عنه الدوائر الحكومية الاستعمارية.. في سعي الأولى نحو التبشير بالمسيحية، ووقف تيار الدخول في الإسلام أو التأثر به، وسعي الأخرى لإحكام السيطرة وبسط النفوذ على عالم العرب والمسلمين.. ومن الإنصاف والموضوعية أن نلاحظ ما كان عليه الجيل الأول من المستشرقين، من انقطاع للبحث والتحقيق فيما يشبه «الرهبنة العلمية».. ومن صبر طويل على فهم دقائق حضارة إسلامية ذات مصدر إلهي تنوعت تجلياته في ميادين عديدة من ميادين النشاط الإنساني الصانع للحضارة.. وهي تجليات تخالف -في كثير من عناصرها ومظاهرها- تجليات الحضارة الأوروبية ذات المصدر العقلي اليوناني، والمصدر الروحي المسيحي.

وإلى هذا الجيل من المستشرقين المنقطعين للبحث العلمي ينتمي برنارد لويس، وسيرى قارئو كتابه الذي نقدم له مظاهر وشواهد عديدة على هذه «الرهبنة الفكرية» وذلك على الأقل من حيث التفرغ لدراسة هذه الحضارة الإسلامية تفرغًا يكاد يكون مطلقًا، لا يدخر فيه جهدًا أو وقتًا سعيًا إلى الفهم الصحيح لتلك الحضارة الأخرى، وصبرًا طويلًا على مشاق الرجوع إلى مصادرها الأولى على نحو نجده في مواضع عديدة من هذا الكتاب، بل إن هذا الحرص على الاستيثاق والتثبت كثيرًا ما يجاوز المدى؛ فإذا بالكاتب يتوقف عن متابعة سياق حديثه.. لينعطف عنه إلى وزن صدق المصدر الذي استند إليه صاحب رأي ومذهب مما يعرضه من الآراء والمذاهب.. وربما استغرق الجهد المبذول في معالجة هذا الأمر العارض صفحات غير قليلة من الكتاب.. يعود بعدها المؤلف إلى متابعة حديثة الذي قطعه بما استغرق فيه من وزن المصدر الذي اعتمد عليه.. وهذا كله شبيه بما جرى عليه بعض علماء الحديث قديمًا وحديثًا.. من الاشتغال بالبحث في سند الحديث عن التوجه لفهم متنه واستخراج الأحكام الشرعية التي يمكن استخراجها منه.

على أن هذا النوع من الاستشراق الذي يخدم مصالح دينية تبشيرية، أو مصالح سياسية استعمارية لم يلبث أن طرأت عليه قريبًا من منتصف القرن العشرين ظاهرتان لهما أهمية كبرى.. الأولى: أن الانهيار التدريجي للحواجز بين الشعوب نتيجة الثورة العلمية والتقنية متتالية الحلقات على النحو الذي عرف بعد ذلك «العولمة» أو «الكوكبة».. قد صاحبه ارتفاع للحواجز القطرية بين الشعوب والثقافات، كما صاحبه نمو هائل للتجارة الدولية ولحركة السلع والخدمات عبر حدود الأقطار والقارات، وهو نمو كان من الطبيعي أن يستدعي دراسات واسعة للنظم القانونية المختلفة التي تخضع لها المعاملات التجارية بدراسة الشريعة الإسلامية والنظم القانونية التي تعتبر الشريعة مصدرًا أساسيًّا من مصادرها.. وكان من نتيجة ذلك أن انتقلت قيادة النشاط الاستشراقي في جزء كبير منها من أيدى علماء الدين والتاريخ إلى أيدى المحامين ورجال القانون... مما فتح نافذة جديدة أمام أوروبا والولايات المتحدة للتعرف على جانب الفقه والتشريع في الحضارة

الإسلامية.. ولذلك تقدمت أسماء دارسي الفقه الإسلامي في الغرب من أمثال «شاخت» وكولسون وأندرسون جنبًا إلى جنب مع أسماء غيرهم من المستشرقين الذين كان همهم الأكبر دراسة «الإلهيات» و«التصوف»، وما يتصل بهما.. الظاهرة الثانية: أن الجهود العلمية التي كان يقوم بها «أفراد» من المستشرقين العلماء يقدمون النصيحة للدوائر الدينية أو الدوائر السياسية.. قد انتقلت تدريجيًّا إلى مؤسسات بحثية متخصصة لها قدرتها المالية الكبيرة إلى جانب خبرتها العلمية المتنوعة.. ونشير بذلك إلى مراكز الأبحاث التي يطلق عليها مصطلح **Think Tanks** من أمثال مؤسسة راند **Rand Corporation** ومؤسسة بروكينجز، ومؤسسة **American Enterprise Institute**، ولم يلبث دور هذه المؤسسات داخل النظام السياسي، خصوصًا في الولايات المتحدة، أن تجاوز البحث العلمي المجرد ليصبح دور المشارك في رسم السياسة واتخاذ القرار السياسي. وهكذا لم يعد الاستشراق حركة علمية من حركات التعارف الثقافي يقوم بها أفراد متفرقون.. وإنما صار جزءًا من عمل مؤسسات متخصصة في البحث، وفيرة الموارد، وعظيمة التأثير على مجرى العلاقات السياسية بين عالم الشرق العربي والمسلم، وعالم الغرب في أوروبا والولايات المتحدة.

وفي ظل هذا التطور الأخير في دور الاستشراق والمستشرقين لم تعد متابعة كتابات الباحثين في شئون العرب والمسلمين من الغربيين مهما كان تحامل بعضهم على الإسلام والمسلمين ترفًا فكريًا يمكن الاستغناء عنه.. بل صارت واجبًا مفروضًا متممًا لرسم الخطوط الكبرى لإدارة العلاقات السياسية والاقتصادية والعسكرية للشعوب العربية والمسلمة.. وصار من وظائفها الهامة تسليط الضوء على اتجاهات أولئك الباحثين ومواقفهم السياسية والأيديولوجية، ومنطلقاتهم الأساسية فيما يقدمونه من نصائح وتوصيات لراسمي السياسات وصانعي القرارات في دول الغرب المختلفة.. خصوصًا تلك السياسات والقرارات التي تتعلق بنا -نحن العرب والمسلمين- وتؤثر تأثيرًا مباشرًا على مصائر مئات الملايين منا.

في ضوء هذا كله تغدو متابعة باحث مثل مؤلف كتاب «الإسلام في التاريخ» والتعرف على العناصر الأساسية لفكره ومواقفه السياسية.. أمرًا يجاوز كثيرًا حدود البحث النظري الخالص.. ليصل إلى صميم «العمل السياسي» من خلال ما نقدمه نحن في جانبنا لراسمي السياسيات ومتخذي القرارات في عالمينا العربي والإسلامي، وفي هذا السياق فإن المفكر العربي والمفكر المسلم يقفان اليوم في الخطوط الخلفية والأمامية لشعوبهم وهي تواجه التحديات الكبرى التي تحملها -في أحسن الفروض- المنافسة القائمة بين الأمم والشعوب والثقافات في عصر العولمة.. وتحملها في أسوأ تلك الفروض، احتمالات الصراع والمواجهة حين يعجز العقلاء والعلماء وأصحاب النظرة الإنسانية التي تدرك حقيقة الرابطة الوثقى التي تضع أصحاب الثقافات المختلفة -على تنوعها الكبير- في خندق واحد.. ليواجهوا -يدًا واحدة- طوفان الأخطار المشتركة التي تهون إلى جوارها الأخطار القديمة التي كانت تضع الجار في مواجهة مع جاره.. كما تضع كل صاحب ثقافة متميزة في مواجهة وصراع مع أصحاب سائر الثقافات.

أما مؤلف الكتاب الذي أقدم لترجمته بهذه الملاحظات فهو خبير متخصص في شئون الإسلام والمسلمين.. ومع ذلك فإن تخصصه لا يشمل -في الحقيقة- كل تلك الشئون فهو -في مؤلفاته كلها- يخص بعنايته واهتمامه الدولة العثمانية، ويعتبرها عنوانًا معبرًا عن مجمل أحوال المسلمين.. وهي نظرة -فيما نرى- لا يشهد لها السياق التاريخي، كما أن واقع العالم الإسلامي قد تجاوزها كثيرًا بتعدد مراكز التأثير والتعبير داخل ما يمكن تسميته «العالم الإسلامي»: فمصر وسوريا والعراق وفلسطين لم تعد روابطها التاريخية بالدول العثمانية عنصرًا بارزًا أو مؤثرًا في دورها السياسي المعاصر.. والمغرب العربي من ليبيا إلى المملكة المغربية.. لم يكن -قديمًا ولا حديثًا متأثرًا بالحكم العثماني، ومئات الملايين من المسلمين الذين تزدحم بهم قارة آسيا في أندونيسيا وماليزيا.. كل أولئك -على اختلافهم تاريخيًّا وفي عصرنا الحاضر يمثلون مراكز متعددة للوجود الإسلامي، والثقافة الإسلامية.

وقد لا تتضح في هذا الكتاب وحده مدارك فكر «برنارد لويس»، ومواقفه الحقيقية من العالمين العربي والإسلامي، ورؤيته التي يقدم من خلالها نصائحه لمراكز الأبحاث وصانعي السياسات وأصحاب القرارات في الولايات المتحدة.. وهي رؤية أقل ما يقال عنها أنها كانت في مراحلها الأولى أكثر إنصافًا وموضوعية ثم تحولت خلال السنوات العشرين الأخيرة إلى رؤية متحاملة على الإسلام والمسلمين على نحو يثير القلق تجاه ما عساه يقدمه للإدارة الأمريكية من نصائح وآراء متعلقة بنا نحن العرب والمسلمين ولكن تلك الرؤية تتضح من خلال قراءة كتبه الأخرى ومن أهمها كتاب من تأليفه نشرته مطبعة جامعة أكسفورد عام ٢٠٠٢ بعنوان : أين الخطأ **?What Went Wrong**، ووصلت ترجمته العربية إلى أيدي القراء عام ٢٠٠٣: أي قبل وصول ترجمة هذا الكتاب بنحو عامين، وقد لقي كتاب «أين الخطأ» رواجًا واهتمامًا كبيرين خصوصًا أنه قد صدر بعد أقل من عام من حادث الهجوم على البرجين في نيويورك وعلى البنتاجون في واشنطون يوم الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، فازدحمت شبكة الإنترنت بمئات المداخلات من جانب مسلمين ومسيحيين ويهود، ووصف أحد المعلقين على هذا الكاتب برنارد لويس بأنه «حكيم العصر»، وذلك في مجلة **U.S.News and World Report**- ولقي برنارد لويس في أعقاب ذلك اهتمامًا وترحيبًا كبيرين في كل من البيت الأبيض والبنتاجون، حتى إنه استدعى إلى لقاءات مغلقة مع كبار المسئولين فيهما أكثر من ست مرات.. وقرأ ملايين الناس مقاله الشهير في جريدة النيويوركز يوم ١٩ نوفمبر ٢٠٠١ بعنوان: «ثورة الإسلام».. وتأثر بها كثيرًا.

والجدير بالذكر أن برنارد لويس كان قد بدأ نشاطه البحثي والأكاديمي في بريطانيا: حيث حصل على الدرجة الجامعية الأولى من مدرسة لندن للدراسات الأفريقية والشرقية **London School Of Oriental and African Studies** المعروفة باسم **SOAS**، ولما قامت الحرب العالمية الأولى ترك لويس التدريس بتلك الكلية والتحق بخدمة المخابرات البريطانية.. ثم عاد بعد نهاية الحرب للتدريس بالجامعة، مع استمراره في تقديم خبرته

ونصائحه للمخابرات البريطانية في العديد من شئون الشرق الأوسط. وبعد انسحاب بريطانيا من منطقة الشرق الأوسط وتراجع دورها العالمي انتقل لويس إلى الولايات المتحدة التي ورثت النفوذ البريطاني في الشئون الأوسط؛ حيث بدأ التدريس في جامعة برنستون..

وقد وصف أحد الأساتذة الأمريكيين لويس بأنه «حجة ومرجع في الشئون الإسلامية وشئون الشرق الأوسط لا غنى عنها لصانع القرار الأمريكي».

ومع كل ما تقدم فإننا لا نريد أن نجعل من هذه المقدمة محاكمة علمية أو سياسية لبرنارد لويس؛ ذلك أن خبرته الأكاديمية والسياسية تجعل لآرائه وتحليله لتاريخ العرب والمسلمين -أيًا كان الرأي في تلك الآراء- قيمة علمية وسياسية تستحق أن يتعرف عليها، وأن يستفيد منها القارئ العربي؛ منتبهًا -مع ذلك- إلى ما ينطوي عليه منهجه في البحث من ثغرات كبيرة، خصوصًا حين تحول من الاستشراق بمعناه العلمي والثقافي إلى تقديم النصيحة والرأي لراسمي السياسات في الإدارة الأمريكية، ولقد أشرنا من قبل إلى مأخذين مهمين على منهجه العلمي.

أولهما.. أنه يجعل تجربة الدولة العثمانية محورًا رئيسيًا يكاد يكون وحيدًا لأبحاثه يفسر -على ضوئه- مجمل التجارب الإسلامية، في مناطق بعيدة جغرافيًا وتاريخيًا عن تلك التجربة، مما يشكك في سلامة ودقة النتائج التي ينتهي إليها في تحليله لواقع الأمة الإسلامية.

ثانيهما.. أنه يبني تحليله لأجزاء كبيرة من التاريخ الإسلامي على أساس يأخذه مأخذ المسلمات مؤداه أن هناك عداء مستحكمًا بين الإسلام والمسيحية، مرده أن الإسلام يرفض الأديان والثقافات الأخرى... ويبلغ إلحاح لويس على تلك المقدمة الفاسدة منتهاه حين يتهم المسلمين بمعاداة السامية، بانيًا هذه النتيجة الفاسدة على موقف العرب والمسلمين من الكيان الصهيوني الذس مثلته دولة إسرائيل منذ قيامها وهذا خلط شديد بين معاداة السامية التي يعرف لويس تاريخها ومداخلها الفكرية والدينية، وبين موقف

العرب والمسلمين من دولة قامت على أساس الصهيونية التي تمثل تهديدًا خطيرًا لكل ما هو عربي أو إسلامي.

ومن الصعب على الباحث أن يرد هذين العيبين؛ وخصوصًا الثاني منهما إلى نقص في المعلومات، أو خطأ في التحليل.. فهو المؤرخ الخبير العارف بتفاصيل لا آخر لها عن حياة المسلمين وأوضاعهم والنظم التي أقاموها في دولهم المختلفة.. مما يفتح بابًا للشك المبرر تمامًا، في موضوعية لويس حين يتعلق الأمر بتقييم الحضارة الإسلامية، أو شرح موقف العرب والمسلمين من الكيان الصهيوني.

ولعل هذا الموقف الملتبس بالرؤى والأهداف السياسية غير المعلنة لم يظهر في كتابات برنارد لويس كما ظهر في مقال مشهور نشر قبل أحداث الحادي من سبتمبر بعشر سنوات وعنوانه: «جذور العنف الإسلامي» ذهب فيه إلى أن عداء المسلمين وكراهيتهم وحقدهم على العالم قد خلقت بذرته الأولى منذ تم حسم الصراع بين الإسلام والمسلمين لصالح العالم المسيحي.. وكانت النقطة التاريخية الفاصلة في هذا السياق هي لحظة عجز العثمانيين على الاستيلاء على ڤينا عام ١٦٨٣، وما تلى ذلك من استعمار عدة دول أوروبية لجانب كبير من الدول العربية والمسلمة.. وزعم لويس أن العرب والمسلمين -نتيجة الإحساس بالعجز والهزيمة- صاروا خطرًا كامنًا يهدد الغرب ينبغي أن يحسب حسابه وألا يؤخذ بخفة أو تهاون. ولا نريد أن نسترسل في بيان مظاهر غياب الموضوعية في منهج برنارد لويس في هذا الشأن، وذلك لسببين:

أولهما: أن كثيرًا من الكُتَّاب العرب والمسلمين قد تصدوا لهذه المهمة، وحسبنًا أن نشير إلى كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق، وإلى مناقشة الدكتور/ رءوف عباس لمنهج برنارد لويس وآرائه في مقدمته القيمة لكتاب «أين الخطأ».

السبب الثاني: أن كتاب «الإسلام في التاريخ» يتضمن العديد من الآراء الموضوعية المنصفة بما لا نجد مثله في كتاب «أين الخطأ»، وفي كتابات أخرى عديدة تمثل الوجه الثاني لبرنارد لويس حين تحول من الاستشراق العلمي إلى الاستشراق السياسي.. ومن

ثم لم نجد مبررًا كافيًا لإصدار حكم عام سلبي على آراء لويس يستند إلى كتاب آخر غير كتابه الذي نقدم له بهذه السطور.. وحسبنا في مقام هذا التحليل النقدي أن نورد عبارة يجيب بها لويس على تساؤل المسلمين المعاصرين وهم يبحثون عن الخطأ في تاريخهم وحاضرهم فيقرر «أن شعور المسلمين المعاصرين بالمهانة نتيجة عجزهم عن اللحاق بالغرب قد دفعهم إلى لوم الغرب تارة، واليهود تارة أخرى، والأتراك حينًا ثالثًا لتبرير تخلفهم وعجزهم، وأنهم يعبرون عن كراهيتهم وحقدهم على الغرب ناسين ما تورطوا فيه من أفكار، جوهرها رفض الحضارة الغربية واتخاذ موقف المعاداة للسامية..» ولا يحتاج الباحث المنصف إلى عناية كبيرة أو صغيرة لبيان مدى التبسيط الشديد والانتقاء غير المقبول في تفسير ظاهرة لها هذه الأهمية وهذا التعقيد؛ مما يغري بإساءة الظن بالمؤلف الذي له دراية مشهودة ومعرفة كافية بتاريخ هذه المنطقة من العالم وتاريخ العلاقات التي قامت عبر قرون طويلة بين عالم المشرق وعالم المغرب.. وبين الحضارة العربية والإسلامية والحضارة الغربية.

ويغذي هذا الشك ويقويه في حقيقة نوايا برنارد لويس ما يقرره حين يتعرض للعلاقة القائمة اليوم بين العالم الإسلامي وبين الغرب، أو بينه وبين الكيان الصهيوني ذلك أن لويس نفسه يورد شهادات عديدة منصفة في مواضع أخرى من كتبه تشهد بالروح الإنسانية السمحة التي تمثل عنصرًا جوهريًا من عناصر التيار العريض الواسع للثقافة الإسلامية.. فهو على سبيل المثال حين يتحدث عن رفض الإسلام للتفرقة الاجتماعية بين الناس، منتقلًا إلى رصد بداية تكوين النخب في المجتمعات الإسلامية، ومحاولة كلٍّ منها ترسيخ الامتيازات التي حصلت عليها وتوريثها للخلف من نسلهم، مما مكّن للفئات الأرستقراطية، وأدى إلى استمرار وجودها حتى الوقت الحاضر يعود فيقرر أن نشأة النخب أو الطوائف الاجتماعية أو الأرستقراطية كانت تحدث بالرغم من الإسلام في إطار الإسلام كما يسجل إجماع المحافظين التقليديين من ذوي الصرامة، والمتحررين من أهل السنة والجماعة على إدانة تكوين مثل هذه الامتيازات، وتكرار هذه

الإدانة المرة تلو المرة على امتداد التاريخ الإسلامي باعتبار الامتيازات «غير إسلامية» بل حتى «مناقضة للإسلام».

ويتخذ لويس الموقف المنصف نفسه حين يتحدث عن وضع المرأة والحقوق التي كانت للأرقاء (قبل تحريرهم النهائي في المجتمعات المسلمة) فيقرر صراحة أن حالتهما «كانت في ظل الحضارة الإسلامية الكلاسيكية أفضل من بعض الوجوه حتى مع الإقرار بهذا التفاوت من الحال خارج ديار الإسلام؛ فلقد كانت للمرأة المسلمة حقوق ملكية لم يشهد الغرب الحديث لها نظيرًا حتى الأمس القريب، بل إن الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحقوق الإنسان حتى للعبيد «وقد اعترف الإسلام بحقوق الإنسان التي لم تكن معروفة في العالم الغربي القديم ولا في الشرق، ولا في أزمنة الاستعمار وما بعد الاستعمار في مجتمعات الأمريكتين»؛ لهذا لا نملك إلا التعبير عن الدهشة والأسف وتسجيل التناقض الواضح بين هذه الملاحظات والشهادات المنصفة وبين النتيجة التي ينتهي إليها في تقرير وجود عداء أساسي بين الإسلام والمسيحية.

فإذا انتهى بنا المطاف في هذه التقدمة إلى النظر في مضمون كتاب «الإسلام في التاريخ» لاحظنا فيه على الفور ما تميز به أسلوب برنارد لويس في الكتابة والتأليف.. فهو يجمع عادة بين دفتي مؤلفاته أبحاثًا متنوعة في أمور قد لا تربطها رابطة.. فإذا بالكتاب الواحد أشبه بموسوعة تضم عددًا من أفكاره الرئيسية، وملاحظاته المتفرقة ومواقفه الفكرية والسياسية من أوضاع معاصرة.. وفي كتاب «الإسلام في التاريخ» نجد هذه الظاهرة الملازمة لكتابات لويس في أوضح صورها: فهو يستهل كتابه بجزء سماه «المداخل الغربية» جمع تحته مباحث متفرقة عن دراسة الإسلام ثم عن بعض الرحالة الإنجليز في الشرق، وتفكيك المستعمرات في التاريخ، ومنهج كتابة التاريخ الحديث للشرق الأوسط، منهيًا هذا الجزء الأول بفصل سماه «نبذة عن تركيا».

وهذا الجزء الأول من الكتاب لا يثير خلافًا كبيرًا، بل إن لويس قد قدم فيه منهجًا معقولًا للبحث التاريخي المحايد يستحق أن يستأنس به المؤرخون والباحثون العرب

والمسلمون.. من ذلك على سبيل المثال ما يقرره عن الحاجة إلى ظهور بحث جيد ومتماسك البنيان لتاريخ (العرب والمسلمين) في القرن التاسع عشر على أساس من وسائل اختبرت أكاديميًا في المنهج النقدي التاريخي، وذلك باستخدام كل من المصادر الأوروبية، والشرق أوسطية على ألا تحكمه الرغبة في إثبات فضيلة أو رؤية أيٍ من الأشخاص أو الأحزاب أو الطبقات أو القبائل أو الأمم.

أما مهمة الباحث في التاريخ الحديث فيرى لويس أنها أصبحت صعبة الغاية، وأن على الباحث أن يتحسس طريقه بحذرٍ بين التحامل الاستعماري والتحامل القومي.. وأن يوازن بين الانحياز الأيديولوجي والانحياز الدعائي، وأن نصغي جيدًا للصوت الخافت بالحقيقية، بين ثنايا السجلات أو الأهداف المتضاربة مضيفًا أن على المؤرخ «أن يملك معرفة أكاديمية بموضوعه، بمعنى أنه بالإضافة إلى المهارات المهنية الواجب توافرها فيه، يجب أن يكون مستوعبًا للتاريخ، واللغة، والثقافة الذاتية للشعب الذي يكتب عنه؟.

ثم يضيف أنه مع التسليم بأنه لا يمكن لأي امرئ أن يكون منفصلًا عن الأحداث التي تدور في زمنه الذي يعيش فيه فإن على الباحث الجاد ألا يسمح لتحيزه الشخصي أن يجد طريقة لبحثه حيث يجب أن يدرك انحيازه ويتحكم فيه.. وأن يقلل من أثر هذا الانحياز إلى الحد الأدنى، وهذا الذي يقرره لويس في باقي أجزاء الكتاب لا يشهد بالتزامه به وارتفاعه فوق تأثيرات تحيزه الشخصي. ولا شك أن هذا التناقض البين بين شرح المنهج والالتزام به من شأنه أن يثير شكًا مبررًا في موضوعية لويس في الكثير من كتاباته القديمة والحديثة.

أما الجزء الثاني الذي اختار له المؤلف عنوان «تاريخ المسلمين والمؤرخين» فيقدم للقارئ ثروة غزيرة في منهج التاريخ بصفة عامة، وفي وصف أحوال المجتمعات الإسلامية، ومصادر التأريخ لتلك المجتمعات. وتظهر في هذا الجزء خبرة برنارد لويس ودقة معرفته بأحوال المجتمعات الإسلامية.. ولم يخل هذا الجزء من إشارات وتعليقات منصفة وموضوعية.. فهو يقرر حين يعرض العلم الحديث أن علماء المسلمين «أسسوا

وطوروا علمًا مفصلًا ومعقدًا ومحكمًا.. وهو علم الحديث»، ثم يضيف «أن التدقيق المتأني لتسلسل عملية النقل عن الرواة في الأحاديث أعطى كتب السير الذاتية للعرب في العصر الوسيط فنية الاحتراف، وأضفى عليها نسقًا معقدًا لم يكن له سابقة في التاريخ ودون أن يكون له علم موازٍ في الغرب المعاصر للعصر الوسيط في الإسلام في العصور الوسطى».. «وبالمقارنة فإننا نجد التاريخ الرسمي للمسيحية.. يبدو فقيرًا وهزيلًا، حتى التاريخ اليوناني للعالم المسيحي ظل متأخرًا عن الأدبيات التاريخية للإسلام، في الكم، والتنوع، وعمق التحليل»، ويستوقفنا بعد ذلك الجزء الثالث من الكتاب، والذي اختار له المؤلف عنوان (المسلمون واليهودية) وقد بدا لي كأن برنارد لويس يعالج في هذا الجزء صراعًا داخليًا بين «لويس المؤرخ الحريص على التزامه بمنهج علمي موضوعي»، والانتباه إلى الجوانب الإنسانية في العقيدة الثقافية الإسلامية وإلى تجليات هذه النزعة الإنسانية في تاريخ الأمة الإسلامية وبين «لويس» اليهودي، المنحاز -بطبيعة الأمر- إلى يهود العالم.. وإلى إسرائيل باعتبارها تجسيدًا حديثًا للشعب اليهودي.. مهما حاول إبعاد أمر هذا الانحياز عن قرائه.

ويعبر عن هذا الحوار الداخلي الذي دار في تفكير لويس، استهلاله هذا الجزء بالحديث عن دزرائيلي رئيس وزراء بريطانيا، وكيف أنه اتهم -عند مناقشة سياسته تجاه الشرق- «بأنه كان يطبق سياسة يهودية وليس سياسة إنجليزية، وأنه كان يتجاهل المصالح البريطانية لصالح أهداف وأهواء العاطفة اليهودية لديه».

ويلفت النظر أن الاتهام الذي وجه لدزرائيلي كان سببه -آنذاك- مساندته السياسات التركية ضد روسيا؛ إذ أن الروس كانوا يضطهدون اليهود.. وأن دزرائيلي كيهودي كان مصممًا على سحق روسيا ومساندة أعدائها.

ويضيف لويس سببًا أو تفسيرًا آخر مؤداه أن دزرائيلي كيهودي كان ملتزمًا بالوقوف إلى جانب الأتراك بشكل تلقائي حيث أن اليهودي حتى إذا تطهر روحيًا بتعميده، وصار اسمه نصرانيًا، يبقى شرقي الهوى فيما يخص المسألة الشرقية حيث إن ولاءاته كانت

دائمًا مع آسيا ضد أوروبا، ومع الإسلام ضد المسيحية.

ويؤكد لويس هذا المعنى حين يورد ما كتبه أحد أعضاء البرلمان البريطاني اللبراليين عند مناقشة أزمة الحرب الروسية التركية عام ١٨٧٧ قائلًا: «كانت واحدة من الظواهر اللافتة للنظر.. ظاهرة التعاطف الفائقة للعادة التي تبناها اليهود في كل مكان في العالم إلى جانب السلطان ضد القيصر» -وما يقرره بعد ذلك من أن سياسات دزرائيلي من بداية الأمر وحتى نهايته كانت بإصرار وبشكل مطرد ودون انقطاع سياسة صداقة لتركيا (الدولة المعتدية) وعداء للمسيحيين (المعتدي عليهم)...

وقد وصل الشعور عند كثير من الزعماء السياسيين بأثر يهودية دزرائيلي على مواقفه السياسية في قول جلادستوف دوق أرجيل Duke of Argyll: «إن يهودية دزرائيلي الفطرية لابد أن تؤثر على سياسته»..

وإذا أحسنا الظن بالباعث الذي ربما دفع لويس إلى هذا الموقف لقلنا مرة أخرى إنه كان يعبر عن الحوار الداخلي الذي يدور في رأسه بين يهوديته وبين تعاطفه مع الحضارة الإسلامية التي أنفق عمره كله في دراستها حين لخص مواقف دزرائيلي السياسية بقوله: «إن اعتراف دزرائيلي بأصوله اليهودية أمر معروف للجميع»، وكانت القصص التي كتبها، وخطاباته تشهد بكل وضوح على ميله البالغ للترك والعرب والإسلام وعلى إيمانه بالأخوة التاريخية التي تجمع بين اليهود والمسلمين». ويلقي هذا التفسير لسلوك دزرائيلي وموقفه السياسي الموالي للأتراك المسلمين ارتياحًا لدى لويس حيث يختم حديثه عن دزرائيلي قائلًا: «لقد قدم اليهود الدارسون الكثير لكي يصفوا إنجازات العبقرية الإسلامية في دائرة الاهتمام الغربي، وأن يغرسوا في العقلية الغربية تفهمًا أقل اضطهادًا، وأكثر تعاطفًا مع الإسلام» ويعبر لويس عن ارتياحه الداخلي لكل صور التعاون الذي بدا بين الباحثين اليهود ونظرائهم المسلمين.. ويظهر ذلك في مثل وصفه لأحوال اليهود في ظل إسبانيا المسلمة: «تلك الحضارة الفذة التي لا تضاهى، والتي حظي فيها أبناء إسرائيل اليهود بنفس الحقوق والمزايا التي حظي بها أبناء إسماعيل من المسلمين.. في

تلك القرون الذهبية المزدهرة كان من الصعب أن نميز بين أتباع موسى وأنصار محمد؛ فكلاهما -على حد سواء- بني القصور والنوافير، وتقلدوا بالتساوي أعلى المناصب في الدولة، وتنافسوا معًا على تجارة واسعة وكان كل منهما ندًا للآخر في جامعات عريقة شهيرة».

ويلفت نظرنا تعبير مهم استخدمه لويس، وطالما استخدمناه نحن في حوارنا الديني.. حيث يقول «في أيامنا هذه يعد شائعًا الحديث عن التقاليد المسيحية اليهودية ويمكن للمرء أن يتحدث بنفس المعنى عن التقاليد اليهودية الإسلامية؛ حيث إن الدين الإسلامي -مثل المسيحية- شديد القرابة للدين اليهودي السابق عليه»، عليّ أن المحير والمؤسف أن برنارد لويس لم يحافظ على النتائج الإيجابية لما وصفناه بحواره الداخلي مع نفسه.. بل عاد خلال كتاباته العديدة في السنوات الأخيرة فاتخذ موقفًا يكشف عن تحامله الشديد على الإسلام والمسلمين على نحو يثير الحيرة والدهشة معًا، كما يثير الشك في أمر الموضوعية والتعاطف الذي بدا في كتاباته الأولى تجاه الحضارة الإسلامية.. ولا نريد أن نستبق الأمور أو أن نوجه اتهامًا صريحًا للويس نطعنه به طعنًا عامًا في موضوعيته فقد تولى هذه المهمة كما ذكرت من قبل -كتاب عديدون- في مقدمتهم إدوارد سعيد الذي وجه نقدًا لاذعًا لكتاب لويس «أين الخطأ» في عدد كبير من مقالاته.

ولما لم يكن من أهداف هذه التقدمة أن نتناول بالتحليل النقدي كل ما جاء في كتاب «الإسلام في التاريخ» فلذلك مقام غير هذا المقام.. نرجو أن يتوجه له المتخصصون من المؤرخين المسلمين، وأهل الخبرة بالاستشراق والمستشرقين.. وإنما نكتفي في ختام هذه المقدمة بالتنبيه إلى أن أهم أجزاء هذا الكتاب وأوثقها صلة بما قدمناه من الحاجة إلى التعرف على الآراء والمواقف الفكرية والعملية التي يتبناها من يقدمون النصح والمشورة لراسمي السياسات في الدول الغربية -أهم هذه الأجزاء هو الجزء السادس الذي حمل عنوان «التاريخ والثورة». والجزء السابع الذي يحمل عنوان «أفكار جديدة»، ولن يتسع المقام -بطبيعة الحال- لتحليل مضمون هذين الجزئين تحليلًا نقديًا، ولكننا -هنا كذلك-

لا نملك إلا ملاحظة ما وقع فيه برنارد لويس من تعميمات غير دقيقة تفوّت على القارئ غير المتخصص فرصة فهم التاريخ الإسلامي، فضلًا عن فهم مضمون العقيدة الإسلامية والشريعة الإسلامية، وسائر عناصر حضارة المسلمين وثقافتهم.. من ذلك -على سبيل المثال- قوله «إن الفكرة التي تدعو لمجتمع غير ديني، أو دنيوي، غير مرغوب فيها أو حتى غير مسموح بها، وإنها فكرة أجنبية بعيدة تمامًا عن الإسلام، ثم يضيف»، بل إن أي مسلم يسعى للانضمام إليهم أو التشبه بهم، مرتد «هكذا يقفز لويس إلى هذه النتيجة التي لا تشهدها أي دراسة تاريخية أو تحليلية.. فضلًا عن أن الواقع لا يشهد لها مطلقًا.. وما نعرف أحدًا يُعتد برأيه بين علماء المسلمين وفقهائهم قال برده من يدعو لمجتمع غير ديني أو علماني... بل إن الحوار موصول في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بين الدعاة المسلمين وسائر تيارات الفكر السياسي والثقافي في أقطار المسلمين المختلفة، وهو حوار يدور جانب منه حول العلاقة بين الدين والدولة وحول الصور المختلفة «للعلمانية»، وأن بعض صورها وبصفة خاصة الصورة التي تتحدث عن إقامة نظام سياسي مدني يستمد شرعيته من رضى الناس به هي صورة لا تتعارض مع جوهر النظرية الإسلامية في السياسة ونظام الدولة.

كذلك من التعميم غير المقبول قوله «إن الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت دولة خاضعة لحكم رجال الدين» فهو لا يحدد أولًا معنى الدولة الإسلامية الكلاسيكية. فضلًا عن أنه مما لا يخفي على لويس أن أحدًا من المؤرخين لم يزعم أن الدولة الإسلامية كانت خاضعة لحكم رجال الدين.. كما أن لويس لم يحدد المرحلة التاريخية التي يتحدث عنها.. ذلك أنه إذا تحدث عن الخلفاء الراشدين الأربعة.. فإن هؤلاء لم يكونوا رجال دين.. وإنما كانوا حكامًا مدنيين اختارهم الناس وبايعوهم لما يردنه من صلاحهم وجدارتهم وثقة عامة الناس بهم. ونعم إن ما قرره لويس في هذا الشأن قد يصدق على الحكومات التي أقيمت على أساس المذهب الشيعي ونظريته في الإمامة.. ومع ذلك، وحتى في هذا الإطار فإن العبارة العامة التي استعملها لويس لا تكشف عن حقيقة الواقع

السياسي في دولة مثل إيران اتخذت لنفسها دستورًا حديثًا قائمًا على تحقيق قدر كبير من التوازن بين سلطات الحكم رغم أنها تعتنق المذهب الشيعي ونظرياته المعروفة في «الإمامة» وفي «ولاية الفقيه».

والحق أن كتابات لويس في هذا الفصل -تشتمل على توثيق العديد من الظواهر الإيجابية التي تكشف عن استمرار تأثير القيم الإسلامية التي ولدت في عصر النبوة إلى مدى زمني بعيد يتجاوز كثيرًا عصر النبوة؛ فهو على سبيل المثال حين يستعرض التطور الاجتماعي في عصر العباسيين، متحدثًا عن ظهور طبقة التجار جنبًا إلى جنب مع طبقة البيروقراطيين الذين كونوا نوعًا من الأرستقراطية داخل المجتمع الإسلامي يعود فيقول: «ورغم الميل الطبيعي والحتمي لتشكيل أرستقراطية جديدة، فقد بقي القول بالمساواة بين البشر اجتماعيًّا، أمرًا مميزًا للإسلام حتى الوقت الحاضر. والحقيقة أن غير المسلمين ظلوا عرضة لبعض المعوقات، ولكن هذا ظل في حدود معقولة، فلم تكن معوقات عدائية، وكان الامتثال لها -بمعنى ما- اختياريًّا- حيث كانت أخوة الإسلام قد صارت مفتوحة لكل من اختار أن ينضم إليها».

وكعادته في كل كتاباته يجعل لويس من الدولة العثمانية وتطور الحياة السياسية والثقافية فيها مسرحه المفضل لدراسة العالم الإسلامي وتطور مفاهيمه السياسية. فيعقد مقارنة جيدة بين مفهوم الحرية في الفكر الأوروبي ومفهوم العدل في الفكر الإسلامي مستشهدًا بكتابات عدد كبير من المفكرين والساسة في الدولة العثمانية ممن يطلق عليهم وصف «الأتراك المحدثين أو العثمانيون الجدد» وهي كتابات تسجل بداية التأثر بالمفاهيم الغربية عن الحرية وحقوق الرعية ناقلًا عن واحد منهم هو حسين رحمي قوله: إذا كان هناك اليوم رجال يمكنهم أن يكتبوا ويفكروا ويدافعوا عن الحرية، فإنهم هؤلاء الذين استنارت عقولهم بالثقافة التنويرية في أوروبا... لقد تعلمنا حب التأمل والتفكير وحب الحرية من هؤلاء، ولعل هذا الجزء الذي يؤرخ لنمو الوعي بقيمة الحرية والحكم الصالح وامتداده إلى أجزاء عديدة من العالم الإسلامي من أفضل أجزاء الكتاب حيث

جمع فيه لويس بين التحقيق التاريخي الدقيق، والإحاطة بالعشرات من كتابات الساسة والعلماء المسلمين، منتقلًا في نهاية هذا الجزء من الدراسة التاريخية إلى استقراء الواقع المعاصر في العالم الإسلامي، فهو يسجل على سبيل المثال زيادة الاهتمام بالحرية مع نهاية الثمانينات وبداية التسعينات (من القرن العشرين) عندما رأى كثيرون في الديمقراطية الليبرالية بديلًا وحيدًا عن الأصولية الدينية التي فجرت أزمات حادة تزداد سوءًا يومًا بعد يوم في المجتمعات العربية الإسلامية بشكل عام، ومن المباحث الجيدة الجديرة بالتأمل، الفصل الذي عنوانه «الإسلام والتنمية، إعادة تقييم القيمة» فقد عالجه لويس بموضوعية المؤرخ المحايد، والعارف لجوهر الإسلام، والقادر على التمييز بين هذا الجوهر وبين الممارسات الاجتماعية المختلفة التي تخرج عليه أو تناقضه؛ فهو يقرر في نتيجة البحث» أن اتهام الدين الإسلامي بأنه في صلب طبيعته الجوهرية عدو للتقدم الاقتصادي أمر يصعب التدليل عليه، وإذ يجب البحث عن الأسباب الاجتماعية والثقافية الحقيقية للتخلف الاقتصادي في البلاد الإسلامية، وهي أسباب متشابكة يعد التاريخ الإسلامي جزءًا منها، «والحقيقة أنه لا يوجد في النظام الإسلامي ما يعارض التقدم الاقتصادي رغم أن هناك العديد من الممارسات الاجتماعية والفتاوى الفقهية عند المسلمين مما يحتاج إعادة نظر بغية القضاء على أسباب التخلف الاقتصادي في الدول الإسلامية».

ويمضي لويس قُدمًا في محاولة تشخيص أسباب التخلف أو على الأقل تباطؤ حركة التحديث والتنمية سعيًا إلى ربطها بنوع القيم السائدة، قائلًا «إن النموذج المثالي للمجتمع الإسلامي التقليدي يظل قابعًا في الماضي بمصطلحات تنطوي على معنى أسطوري يستمد إلهامه وفلسفته الدينية السائدة من عهد ذهبي شبه تاريخي، وبإضفاء الكمال على هذا العهد الذهبي، يصبح التغيير في ذاته نوعًا من التدهور، وانهيارًا لماضي مقدس يمثل ذروة التقدم.... فبهذا يظل الطريق القويم هو النظام القديم للأجداد وأساليب ممارستها كما حفظت وسجلت وبقيت في التقاليد بمفهوم واحد هو «السنة» وكل خروج على السنة هو بدعةٌ، وهو مصطلح فقهي يعد المرادف الأقرب لمصطلح الهرطقة في

المسيحية، ويضيف في ملاحظة ذكية أنه «في المجتمع التقليدي يمكن قبول الأفكار والنظم الحديثة- فقط إذا تم تقديمها على أنها عودة إلى تقليد ما هو قديم وأصيل».

على أن لويس حين ينتقل بتحليله التاريخي إلى الجوانب السياسية للحكم الإسلامي يقرر في تعميم لا يمكن قبوله أن القانون يخول للخليفة أو الحاكم السلطة المطلقة في كل الأمور ما عدا الأمور الدينية، ولا يوجد في القانون آلية لمساءلة الحاكم عن قانونية أو شرعية أي أمر أو إجراء يقوم به.

وفي تقديرنا أن لويس بهذا الحكم المتسرع قد تجاهل التفرقة الضرورية بين المبدأ القانوني من ناحية وتوافر آليات تطبيقه من ناحية أخرى، وهي التفرقة التي يطلق عليها بعض رجال القانون في الغرب التفرقة بين العلم **Science** والصياغة **Technique**؛ إذ معلوم أن تنظيم الآليات العملية هو نمو لا سبيل للقفز عليه... ومعلوم أن قاعدة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كانت مقررة في الفقه الإسلامي السياسي من أول يوم وأن أول خليفة للمسلمين بعد وفاة نبيهم ﷺ قد أعلنها واضحة وصريحة بقوله «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم» ومعلوم كذلك أن كُتّاب السياسة الشرعية قد تحدثوا طويلًا عن حق الخروج على الحاكم «إذا تغير حاله»، وهي عبارة تشير -وفق المصطلح السياسي الحديث- إلى نقض الحاكم للعقد الاجتماعي الذي اختير على أساسه، وهي مرادفة لما يسمه الفرنسيون **resistance a l'oppression**.

وتحت عنوان «أحداث معاصرة» ينتقل لويس فجأة إلى مناقشة قضايا متفرقة وقع عليها اختياره، وهي قضية «سلمان رشدي»، وقضية اغتيال الرئيس السادات، وأخيرًا أزمة الشرق الأوسط من منظور تاريخي.

وفي حديثه عن قضية سلمان رشدي يتناول لويس عددًا من القضايا الجانبية منها على سبيل المثال مناقشته لواجب المسلم في مغادرة دار الحرب وعدم البقاء فيها.. مستشهدًا بأقوال عدد من الفقهاء دون أنه يناقشها أو يرجح بعضها على بعض.

كما يستعرض عددًا من الوقائع التي تكشف في تقديره عن أن رسول الله ﷺ قد أمر

بقتل من يسبه أو يقوم بهجائه، وأن هذه هي رؤية المسلمين لعقوبة من يتجاسر على هذا الفعل.

ومع ذلك يقرر لويس أن فتوى الخميني بإهدار دم سلمان رشدي «تتجاوز كل أشكال القانون حتى الفقهي منها»، وفي سياق حديثه عن فتوى الخميني ينتقل لويس فجأة إلى مناقشة قصة تدمير مكتبة الإسكندرية، والتي تذكر الأسطورة الشائعة بأنها دمرت بأمرٍ من الخلفية عمر بن الخطاب ﷺ، ويقرر لويس أن لديه دلائل قوية على أن هذا الأمر لم يصدر عن عمر أبدًا، وأنه لا شك عنده في أن القصة ملفقة، وأن المقصود منها إظهار أن تدمير المكتبات يمكن أن يكون عملًا محمودًا في نظر المسلمين...

ويعود لويس فيشير إلى أن المشجع في قضية سلمان رشدي هو ردود الفعل الإيجابية في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي؛ حيث صرح مفتي الديار المصرية في مارس ١٩٨٩ وبمنتهى الوضوح أنه لا يمكن تنفيذ العقوبة بحق سلمان رشدي، إذا كان قد اقترف الجرم الذي اتهم به، دون استدعائه ومحاكمته.. كما أن عددًا من المثقفين السوريين وقعوا بيانًا شجبوا فيه إعدام الرجل أو الحكم عليه..

ومع ذلك لا يصل لويس في هذه القضية إلى رأي حاسم مكتفيًا بأن يقرر أن الفتوى أثارت أسئلة عديدة جادة وخطيرة على المسلمين أن يجيبوها..

وفي تناوله لمأساة اغتيال الرئيس السادات يؤكد لويس أنه كان متوقعًا تمامًا أن يتم قتل أول رئيس مصري يجرؤ على إقامة سلام مع إسرائيل.. ومع ذلك فإنه في تحليله لأسباب مقتل الرئيس السادات يقرر لويس أن جريمة السادات الكبرى في نظر المنتمين للتيار الإسلامي هي إقدامه على وقف العمل بالشريعة الإسلامية!!

وهذا تبسيط شديد مخالف للواقع، فليس صحيحًا أن الرئيس السادات أوقف تطبيق الشريعة الإسلامية، بل إنه قام بالإفراج عن العدد الأكبر من المعتقلين بسبب نشاطهم الديني المتطرف واقترب النظام السياسي في عهده من جماعة الإخوان المسلمين، وجرى بينه وبين مرشدهم العام حوار صريح أمام عدسات التليفزيون لم يكن حوارًا عدائيًّا، بل

كان فيه قدر غير قليل من الاعتراف الضمني بوجودهم السياسي.

وفوق هذا كله، في عهد الرئيس السادات جرى تعديل المادة الثانية من الدستور التي كانت تعتبر الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًّا للتشريع في مصر فصارت بعد تعديلها تعتبر الشريعة «المصدر الرئيسي للتشريع»، وفي ذلك تقوية وتعزيز لدور الشريعة الإسلامية في تحديد مضمون الإطار التشريعي الأساسي في مصر.

على أن لويس يعود إلى بحث الدوافع الحقيقية التي دفعت مرتكبي هذه الجريمة إلى تنفيذها، وذلك حين يقول: «ولعل تحالفه مع أمريكا، والسلام مع إسرائيل كانتا المظاهر البارزة -في نظرهم- لخطيئته الأعظم والأشمل وهي خيانة الإسلام».. كما يفطن إلى أمرين آخرين جديرين بالملاحظة: أولهما.. أنه بينما نجح الأصوليون الذين اغتالوا الشاه في إيران في القضاء على نظامه وتأسيس دولتهم على دعائم إسلامية جاوزت كل الحدود.. فقد نجح المصريون فقط في القضاء على الحاكم وبقي النظام.. وأنه إذا كان الأصوليون هم الذين تخلصوا من السادات، فإن اليساريين هم الذين قدموا مبررًا لقتله إلى العالم الغربي...

على أن لويس يعود في شرحه لهذا الأمر الأخير فيضع الجزء الأكبر من اللائمة على ما قرره الأستاذ محمد حسنين هيكل، في كتاب «اغتيال السادات».. ذاهبًا إلى أن أفعاله هو ومعاونيه وأصدقائه، وعلى شخصه وعائلته، وأن هيكل تجاهل عامدًا الإنجازات الأساسية التي تنسب عادة للسادات.. وأهمها على مستوى العالم معاهدة السلام مع إسرائيل التي حققت ميزتين كبيرتين أولاهما استعادة وحدة الأراضي الإقليمية لمصر بتحرير شبه جزيرة سيناء والثانية تحول اقتصاد مصر من اقتصاد حرب إلى اقتصاد سلام. أما الإنجاز الثاني فهو ما أطلق عليه لويس اسم «استرضاء الديكتاتورية في مصر»، وكانت قد بلغت مداها في عهد عبد الناصر؛ إذ كانت الإصلاحات السياسية التي قام بها تمثل تطورًا ملموسًا بالقياس للعهد السابق وأيضًا بالقياس للأوضاع السياسية السائدة في معظم البلاد العربية» أما الإنجاز الثالث فكان سياسة الانفتاح الاقتصادي التي تعني التراجع عن

نظام الاشتراكية الذي كان سائدًا في عهد عبد الناصر.. ويلخص برنارد لويس موقف هيكل من السادات بقوله: إن هيكل «قد ذكر القليل عن إنجازات السادات، وأنكر عليه بعضها، ومر مرور الكرام على بعضها الآخر، بينما أرجع الفضل في بعضها إلى آخرين غيره، وأنه «أوحى إلى القارئ بأن دوافع السادات ومناصريه كانت دوافع شخصية، بينما دوافع معارضيه كانت تحقيق المصلحة العليا للبلاد، وينتهي لويس إلى وصف أسلوب هيكل في الهجوم على الرجل بأنه كان «أسلوب التجريح الشخصي للسادات سواء بصورة مباشرة أو بالتلميح».. ويستطرد لويس في ذكر أمثلة عددية على ذلك الأسلوب، ولا نعرف أن الأستاذ/ هيكل قد عني -في أيٍ من كتاباته العديدة التي كتبها بعد ظهور كتاب «الإسلام في التاريخ» بالرد على اتهامات برنارد لويس له بالتحامل المتعمد على سياسة الرئيس السادات وعلى شخصه.. وتلك ليست قضيتنا في هذه المقدمة.. وإن كنا نتمني أن يقوم بذلك على نحو مفصل.. نظرًا لأن عددًا غير قليل من المثقفين في مصر والعالم العربي قد يوافق برنارد لويس على بعض ملاحظاته وإن كانوا يوافقون هيكل على بعض ما جاء في كتابه «اغتيال السادات» من مثل قوله (أي هيكل) بأن «حرب أكتوبر كانت نصرًا استراتيجيًّا للعرب، وكادت أن تصبح نصرًا تكتيكيًا للجيوش العربية التي حاربت، ولكن فور انتهاء الحرب فشل الرئيس السادات في إدراك حجم النصر الذي بين يديه، وبدلًا من استثمار النصر استخلص السادات اتفاقية أعطت الإسرائيليين كل ما أرادوه».

أما آخر فصول كتاب «الإسلام في التاريخ» فيخصصه برنارد لويس لمناقشة «أزمة الشرق الأوسط من منظور تاريخي» وخلافًا لما يوحي به هذا العنوان فإن لويس لا يتعرض لجوهر أزمة الشرق الأوسط في جانبها السياسي، ونعني به الصراع العربي الإسرائيلي وتداعياته السلبية العديدة من التهديد المستمر للسلام والاستقرار وخلق سلسة غير مسبوقة من صور تبادل العنف المتصاعد بين أطراف ذلك الصراع الذي اتسع عبر السنين ليكون صراعًا إسرائيليًا إسلاميًّا فوق كونه إسرائيليًا فلسطينيًا، وإنما يجعل

لويس جوهر أزمة الشرق الأوسط متمثلًا في حالة الحقد والكراهية الشديدة التي يختزنها العرب والمسلمون ضد «الغرب» وحضارته.. وهو منهج نتحفظ عليه كثيرًا، ولا نكاد نرى فيه إلا جوانبه السلبية؛ حيث يعلنه لويس في وقت ترتفع فيه نبرة الحديث عن ضرورة البحث عن المشترك بين الثقافات المختلفة، لا لإنهاء حالة الحرب والعنف المتبادل بين أصحاب تلك الثقافات فحسب، وإنما سعيًا إلى مواجهة أخطار مشتركة زادها خطورة سقوط الحواجز المكانية بين الشعوب في ظل «العولمة» وتحول بعض تلك الأخطار من أخطار قطرية إلى أخطار عابرة لحدود الأقطار والقارات.

وفي ثياب المؤرخ المحقق صاحب النوايا الحسنة والمنهج الموضوعي في العرض والتحليل يعود لويس إلى نظريته المفضلة في تفسير كل ما يتعلق بالعلاقة بين العرب والمسلمين من ناحية وبين الغرب المتمثل في أوروبا والولايات المتحدة تفسيرًا مستمدًا من معرفته الدقيقة بتاريخ الدولة العثمانية وتحول علاقتها بالغرب من حالة التفوق والانتصار العسكري العثماني (الإسلامي)... إلى حالة التراجع والانكسار التي ترك لدي المسلمين جميعًا (وليس العثمانيون وحدهم) حالة من الإحساس المرير بالعجز ومن الإحساس العميق بالكراهية والحقد تجاه الغرب المنتصر عسكريًّا والمتفوق اقتصاديًّا وسياسيًا.

ويحرص لويس في سياق منهجه هذا على التهوين من أثر انحياز السياسة الغربية والأمريكية بوجه خاص لإسرائيل ومشروعها التوسعي على مجمل العلاقة السياسية والثقافية بين العرب والمسلمين والغرب على حين يذكر مثلًا أن العلاقة الاستراتيجية بين الولايات المتحدة وإسرائيل لم تظهر قوية ومؤثر إلا بعد عام ١٩٦٧ كنتيجة طبيعية، ولم تكن سببًا للتدخل وتزايد النفوذ السوفييتي في البلاد العربية الواحدة بعد الأخرى، بينما أظهرت معظم البلاد العربية في الوقت ذاته لا مبالاة واضحة للوعود التي منحتها الولايات المتحدة لفلسطين!!

وفي هذا التحليل تجاهل يصعب تفسيره للحقائق السياسية الواضحة التي لا

وصار الباحثون الذين انهمكوا في هذه الدراسات، وغيرها من الدراسات الشبيهة يوصفون «بالمستشرقين»، وهو مصطلح وضع على أساس التقابل الوظيفي مع الهيلينيين واللاتنيين، الذين كانت بنيتهم العقلية وأسلوبهم الدقيق في فقه اللغة المقارن، والذي طوروه وطوعوه للدراسة، وفيما بعد للتأليف والترجمة، ولكتابة الهوامش التفسيرية للمراجع الشرقية.

وقد كتبت هذه المراجع في الأساس باللغة العبرية، والسيريانية، والعربية، وفي النهاية أدت الكتابة بالعربية إلى دراسة «القرآن»، النص المقدس، ثم دراسة تاريخ الإسلام المبكر، بمعنى حياة النبي ﷺ، وتاريخ الخلافة في العصر الوسيط.

ومثلما فعل الأكاديميون اليهود الذين ساعدوا العبرانيين المسيحيين الأوائل، فعل الأكاديميون العرب نفس الشيء في الشرق الأوسط، حيث ساهموا في التطوير المبكر للبحث الأكاديمي في أقسام الدراسات العربية في أوروبا.

وقد حقق هؤلاء الأكاديميون هدفًا هامًّا للغاية، من اكتشاف ونشر وتحليل، وتفسير للمصادر الأصلية للتاريخ الإسلامي المبكر، وهم بالاضطلاع بهذه المهمة، وضعوا أسس ما صار لاحقًا البحث الأكاديمي الحديث في هذا الحقل، في بلاد العرب كما في بلاد أوروبا الغربية.

في البداية نشروا أعمالهم باللاتينية، والتي كانت اللغة الشائعة في الدوائر الأكاديمية الأوروبية في ذلك الوقت، ولكن تباعًا بدأ هؤلاء من البلاد البروتستانتية في استخدام لغات بلادهم الأصلية.

ومع نهاية القرن التاسع عشر، وبدرجة أكبر في القرن العشرين، كان الدارس الجاد لتاريخ الإسلام الكلاسيكي يحتاج قدرًا كبيرًا من المعرفة اللغوية، تتيح له مدخلًا، ليس للمصادر الأصلية الأساسية فقط والتي لا غني عنها، ولكن إلى الدراسات الأكاديمية بكل اللغات الرئيسية أيضًا، والعديد منها مكتوب باللغات الأوروبية الفرعية.

ولكن هناك واقعًا سياسيًا فريدًا كان ولا يزال مصدر التوتر الأساسي في العلاقات بين الغرب وبين الدول والشعوب العربية والمسلمة.. وهو قيام دولة صهيونية تسعى للتوسع والهيمنة في قلب العالم العربي بمباركة وتأييد يكاد يكون مطلقًا من كثير من الدول الأوروبية ومن الولايات المتحدة بصفة خاصة.

ومن ثم فالحديث عن كراهية متأصلة وحقد دفين لا سبيل إلى إزالته بين العرب والمسلمين وبين الغرب كله حديث لا يمكن قبوله علميًا، والانصراف به عن مواجهة الحقائق الكبري التي تصرخ من حولنا جميعًا.. وهي أن التأييد الغربي والأمريكي لإسرائيل.. لا حماية لوجودها، ولكن استجابة لمطالبها التوسعية، وسكوتًا عن ممارستها غير الإنسانية والمخالفة للعديد من قرارات الأمم المتحدة، ولروح العصر كلها، والتي تُعني بالدفاع عن حقوق الإنسان، وبضرورة توفير العدل والمساواة عند تسوية المنازعات الدولية، والالتزام -فوق ذلك كله- بمبادئ القانون الدولي الإنساني. هذا كله هو السبب في شعور جميع العرب والمسلمين بالخيبة الشديدة والظلم الفادح، وبأن من كان العرب والمسلمين يعتبرونهم أصدقاء وينتظرون منهم موقفًا عادلًا وفعالًا في تسوية الصراع العربي والإسرائيلي، قد تحولوا فجأة إلى حلفاء للمعتدين، يكيلون لحسابهم بمكيالين ويبدأون سعيًا مشكورًا لإقرار السلام ثم يتخلون عنه فجأة حين لا ترضى عنه إسرائيل متعللين بأنهم لا يستطيعون فرض حلٍ على أطراف النزاع.

إن محاولة صرف الأنظار عن حقيقة الأزمة وجوهر المشكلة لن يخدم قضية الأمن والاستقرار في الشرق الأوسط، ولن يصنع سلامًا بين العرب والمسلمين مع إسرائيل، وقصاراه أن يؤدي إلى هدنة أو وقف قتال لا يلبث أن ينتهك، وأن يعود بانتهاكه مسلسل العنف المتبادل، وهذا هو التحفظ الأساسي على تناول برنارد لويس لأزمة الشرق الأوسط..

ويبقى في نهاية هذا التقديم أن نؤكد مرة أخرى أمرين لا غنى عنهما للإفادة من هذا الكتاب.

الأول: أن مؤلف كتاب «الإسلام في التاريخ» قد صار صاحب تأثير كبير على راسمي

السياسات ومتخذ القرارات التي يتعلق كثير منها بنا نحن العرب والمسلمين، وكتابه هذا عامر بالمعلومات الغزيرة عن التاريخ الإسلامي خصوصًا كل ما يتعلق بتاريخ الدولة العثمانية ونظامها السياسي ودورها العالمي، كما أن خبرته تمتد إلى العديد من أمور السياسة في العالمين العربي والإسلامي.. ومن هنا يحتاج الباحث العربي والباحث المسلم، كما يحتاج راسمو السياسة في العالمين العربي والإسلامي إلى فهم منطلقاته الفكرية، ودوافعه الذاتية حتى يتبينوا اتجاه تأثيره على أصحاب القرار في النظام الأمريكي، ولا يلزم مطلقًا أن يكون الباحث العربي أو المسلم راضيًا عن منهج برنارد لويس، أو متفقًا معه في رؤيته للعالمين العربي والإسلامي؛ إذ لا تحتاج الإفادة من خبرة لويس إلى شيء من هذا كله.

الأخرى:

إن كثيرًا من منتقدي برنارد لويس من العرب ومن غير العرب والمسلمين، قد لاحظوا أن تحولًا سلبيًا قد طرأ على كتابات برنارد لويس خلال العقدين الأخريين.. وهو تحول وصل إلى حد إسقاطه عبارات منصفة للعرب والمسلمين كان قد أوردها في كتاباته القديمة، ويكشف هذا الإسقاط عن توجه واضح معاد للعرب والإسلام... حتى إن باحثًا مدققًا مثل إدوارد سعيد كتب مقالًا يعقب فيه على كتاب «أين الخطأ» **what went wrong** متخذًا له عنوانًا حاد العبارة هو [١] **what went wrong with Bernard Lewis**، وأن كاتبًا غربيًا آخر هو **Ilian Borume** يسجل في مقال له بمجلة **New Yourker** أمرًا بالغ الغرابة وجده في بعض الكتابات الحديثة لبرنارد لويس مؤداه أن لويس أحيانًا ينقل عن بعض كتاباته القديمة فإذا به يحذف من تلك الكتابات القديمة ما كان قد قرره من اعتراف بالجوانب الإيجابية التي تستحق الثناء والتقدير في عقيدة الإسلام وشريعته وكل ثقافته، لذلك صار من الضروري ملاحظة هذا التحول المؤسف في كتابات لويس الحديثة.. مع مواصلة قراءاتها ودراستها وتحليلها.

وختامًا يبقى أن أتوجه بالتقدير والثناء على مترجم هذا الكتاب المهم، وعلى ما التزمه

من ذلك بد في هذا الوقت، مطبوعة في أوروبا.

وهناك عمل وصفي إيطالي نشر عام ١٩١٦، أتاح دليلًا لا يقدر بثمن، لأجيال عدة من الأكاديميين والطلاب، وكان بمثابة قاعدة لعمل أكثر حداثة باللغة الإنجليزية.

مثل هذه الأعمال تتيح معلومات مفصلة عن الأعمال المرجعية، والمصادر والمكتبات، والأرشيفات، ومراكز البحث، وهي على أي حال، تقدم دليلًا أسلوبيًّا، وليس بحثًا نقديًّا للمشكلات التي سبق الإشارة إليها أو للحلول المقترحة.

ويطرح كتيب «جوستاف فانمولر» «**Gustav Pfannmuller**»، للأدبيات الإسلامية، والذي نشر عام ١٩٢٣ مثل هذه المناقشات، ولكن من المصادر الغربية فقط وليس العربية، والتي كان واضحًا أنه غير ملم بها، وما زال الكتيب مفيدًا كدليل للرحلات الأوروبية المبكرة، وللأدبيات الأكاديمية.

وكان أول من حاول تحقيق ما ينشده الأكاديميون للطلاب الدارسين للتاريخ الإسلامي مثلما فعل «أرنست بيرنهايم» «**Ernst Bernheim**»، و«لويس هالفين» «**Louis Halphen**» للمؤرخين الغربيين، أحدهما في كتيب عن طرق الدراسة التاريخية، والآخر عندما بدأ دراسة العصور الوسطى، هو «جان سوفاجيه» «**Jean Sauvaget**»، الذي كتب مقدمته إلى التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط، والتي نشرت عام ١٩٤٣ في باريس، «علامة في طريق الدراسات الإسلامية».

ولأن الأحوال كانت وقت الحرب غير ملائمة لإعداد وصف للمخطوطات والكتب والتعريف المتكامل لها على مستوى عصري، فإن الجزء الوصفي لها في كتاب سوفاجيه كان خارج الإطار العصري، لكنه يبقى على أي حال، كتابًا لا يقدر بثمن نظرًا للفصول الخاصة بالوسائل التي عدد فيها الطبقات التي تحتوي على المصدر، وطرق تناولها، والدخول إليها، ونظرًا لتعليقاته الحادة القاطعة على الأعمال السابقة في نفس المجال، والتي أحيانًا ما تكون قاصرة في أيامنا على المعارضين السياسيين والأيديولوجيين وليس كما كان فيما سبق، توصف كتعليقات ضد الأكاديمي المخطئ.

المواقف المختلفة، تمثل كيانًا سابقًا ومتقدمًا في الزمان والمكان على الآخرين، والحقيقة أن سنة الرسول ﷺ تقع في المرتبة التالية مباشرة على القرآن نفسه كمصدر ثابت ومقدس في التشريع، والأحكام الشرعية في الإسلام.

وتتمثل ممارسات الرسول ﷺ في مصطلحات متعددة، أشهرها «السنة»، والتي تعني مجموعة القواعد والأحاديث النبوية، التي تحدد العادات والتقاليد الإسلامية، وهي المثل والنموذج الذي تركه السلف الصالح لأمة المسلمين كي يتبعوه.

ولكن كان هناك اختلاف بين القرآن والسنة في المصدر؛ فالقرآن كتاب مقدس، وهو في نظر المسلم نص إلهي بالمعنى الحرفي للكلمة، فهو كلام الله الذي أملاه وأوحى به للنبي ﷺ بواسطة الملاك (جبريل) عليه السلام.

وقد وضع كنص مرجعي موثق ومكتوب، واعتمد في تاريخ مبكر، وبعيدًا عن اختلافات قليلة عديمة الأهمية، لا يوجد جدل أو خلاف حول دقة النص القرآني وأصالته، وأحقيته بالتصديق.

بينما السنة على الجانب الآخر، برغم أنها وحي إلهي أيضًا، فإنها تحمل صفة إنسانية، وبهذا فهي عرضة للخطأ، بل وللتزييف أحيانًا؛ حيث تتكون السنة من مجموعة من التقاليد والأحاديث في أمور شتى، نقلت شفاهيًّا لأجيال قبل أن يتم تسجيلها كتابةً.

ولا شك أن الذاكرة الإنسانية معرضة للخطأ، وهي ليست معصومة، وقد شجعت الصراعات الدينية والاجتماعية والسياسة المريرة في زمن الإسلام المبكر على تحريف، بل وحتى ابتداع العادات، التي صممت لتأييد عصبة أو حزب على آخر في قضية.

وقد أدرك العلماء المسلمون منذ التاريخ المبكر خطر الشهادات الزائفة، والتشريع الزائف المبني عليها، ولهذا أسسوا وطوروا علمًا مفصلًا، ومعقدًا، ومحكمًا لنقد العادات، وهو علم «الحديث» أو علم «السنن النبوية»، كما كان يطلق عليها، والذي يختلف في جوانب عديدة عن نظرية «نقد المصدر التاريخي» الحديثة، ولم يُقبل الباحث في العادة،

منذ القرن الثامن عشر حتى الآن، وربما قبل ذلك بكثير.

وظلت الثنائية الأولية -الشرق والغرب- تحمل في طياتها من الرموز والدلالات ما يعجز المرء عن حصده، واستمر الجدل والحوار والصراع بين القطبين على مدى قرون، ولن تتوقف إرهاصات المستشرقين وغيرهم من المغامرين، وأصحاب النظريات المعقدة، القديم منها -القائم على الجدل اللاهوتي- والحديث -القائم على فقه اللغة المقارن والتاريخي- يطرحون الرؤى، ويبذرون بذور العداء والتناقض بين طرفي المعادلة الأثيرة لديهم، «نحن» و«الآخر».

وإذا كانت منطلقات التصنيف النصفي للعالم تحمل مبررها الديني، ودوافعها الإمبريالية، وفي كثير من الأحيان عواطف مشبوبة من التاريخ الطويل في الصراع، وصعود وهبوط الحضارات، فإنه تصنيف مخل أيما إخلال بالحقيقة المجردة، وهي وحدة الإنسانية في حلمها نحو مزيد من الحرية والعدالة والتقدم.

وظل حلم كل جماعة -في سياق تطورها التاريخي، وسلم صعودها، وسطوتها على الجماعة الأخرى- هو أن تتحقق رؤيتها لسلام ورفاهية المجتمع البشري.

وفي تاريخ المسيحية منذ اعتنقها الملك قسطنطين، وقيام الإمبراطورية البيزنطية، ثم في الإسلام منذ أن توطدت له المكانة في الجزيرة العربية، وانطلق في عهد الفتوحات، حتى سقوط دولة الأندلس في القرن الخامس عشر، وسقوط الإمبراطورية العثمانية في القرن العشرين، نجد سعيًا لا يتوقف لفرض النموذج والقانون الخاص بكل منهما، وفي تداعيات أخرى فرض قانون التفوق العنصري للجنس الآري زمن الإمبريالية وعهد المستعمرات.

واستدعى الأمر بالضرورة، في ذروة الصراع، بحورًا من الدم وهواتٍ شاسعة من التناقض والعداء، الذي تأصل على مدى تاريخ طويل.

يقول الباحث والمفكر الراحل إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق».

«... بالنسبة لأوروبا كان الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر ميدانًا ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم يتم تحديها، ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند والتجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية.... إلا أن الشرق العربي والإسلامي -بشكل عام- كانا الوحيدين الذين واجها أوروبا بتحد لم تجد له حلًا على الأصعدة السياسية والفكرية -ولزمن قصير الاقتصادية أيضًا- فقد حمل الاستشراق في داخله إذن، سمة موقف أوروبي، إشكالي بإزاء الإسلام...

لقد كان الإسلام دون شك استفزازًا حقيقيا بطرق عديدة -فقد كان قريبًا من المسيحية قربًا مقلقًا، جغرافيًا وثقافيًا، فقد استقى من التقاليد اليهو -هيلينية، واستعار بشكل خلاق من المسيحية، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنافس عسكريًّا وسياسيًا...

فالأصقاع الإسلامية مجاورة للأصقاع التوراتية، وأكثر من ذلك فإن قلب المجال الإسلامي كان دائمًا ولا يزال الإقليم الأكثر قربًا إلى أوروبا. والعربية والعبرية لغتان ساميتان، وهما معًا تفرزان وتعيدان إفراز مواد هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية، منذ نهاية القرن السابع حتى معركة لبيانتو عام ١٥٧١ (فترة سقوط دولة الأندلس)[١] كان الإسلام -في شكله العربي والعثماني أو الشمال أفريقي أو الإسباني قد طغى على المسيحية الأوروبي أو هددها تهديدًا فعالًا.

ولم يكن ممكنًا أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، ماضيًا أو حاضرًا، كون الإسلام قد فاق روما إشعاعًا وسمي عليها...

ثم يقول:

وحين لم يكن مصطلح «الشرق» ببساطة مرادفًا للمشرق الآسيوي كله، أو لم يكن مقصودًا به بشكل عام، تخصيص البعيد والغريب والمدهش؛ فقد فهم بصورة صارمة، بوصفه ينطبق على الشرق الإسلامي، وغدًا هذا الشرق «الهجومي» الناشط رمزًا لما

---

(١) المعلومات الواردة بين قوسين (....) هي إشارات توضيحية من المترجم.

وبفضولهم الذي أثارته مغامرات العقل في أيديولوجيات عصر النهضة، أصبحت وسائلهم أكثر حدة بالعلوم الجديدة، وأولوا التاريخ التركي اهتمامًا متزايدًا، وأفرزوا كيانًا متكاملًا من الكتابة عنه.

وفي مطلع القرن السابع عشر، استطاع قس إنجليزي وهو «ريتشارد نولز» «**Richard Knolles**»، أن ينشر مجلدًا متميزًا عن تاريخ الأتراك، مستندًا فيه إلى حد بعيد بالكتابات الأوروبية على نطاق القارة، وكان بعضها ترجمات لأصول تركية.

لكن هذا كله، كان عبارة عن ما نطلق عليه اليوم «تاريخ معاصر»، مع الحد الأدنى من الخلفية التاريخية الضرورية، ولقد أولت هذه الأدبيات قدرًا ضئيلًا من الاهتمام بالإسلام الكلاسيكي (المبكر)، الذي لم يكن له مكان في الجامعات، ومعاهد التدريس والبحوث التي كانت تجري برعاية هذه الأدبيات وكتابها.

فلم تكن الجامعات وقتها معنية باللغات الحديثة، مثل اللغة التركية، بأكثر من عنايتها باللغة الفرنسية أو الألمانية، وبالطبع لم يكن الأساتذة مهتمين بتاريخ تركيا بأكثر من اهتمامهم بتاريخ فرنسا وألمانيا.

وكان التاريخ الوحيد الجدير باهتمام الباحثين الأكاديميين، هو التاريخ القديم، مؤسسًا على مصادر كلاسيكية شبه مقدسة، وهو الجانب الهام من التاريخ الإسلامي، الذي بدأ الباحثون يولونه الاهتمام، وينتبهون إليه تدريجيًّا.

وتأسس أول كرسي للأستاذية في اللغة العربية، في فرنسا على عهد الملك/ فرانسيس الأول «**Francis**» في كلية فرنسا عام ١٥٢٩م، وأول كرسي أستاذية في اللغة العربية، في جامعة كامبريديج، وأوكسفورد عام ١٦٣٢م، ١٦٣٦م.

ثم ظهرت غيرها في الولايات الألمانية، في نفس الفترة تقريبًا، وخاصة في جامعة «ليدن» بهولندا، والتي صارت منذ القرن السابع عشر حتى الآن، مركزًا رئيسيًّا للدراسات العربية والإسلامية.

لذلك فإن الفصل الذي كتبه بروفيسور همفري عن الريف، محدود بالضرورة لأمور من مثل الحالة البدنية، والتكنولوجيا (أدوات الفلاحة)، وملكية الأراضي الزراعية، وفي فصل أخير مختصر، «الزراعة والنظام الاجتماعي»، وقد خضع كل فصل من الفصول، بدرجة أو بأخرى لنفس النظام.

في الأول، يتم تعريفه مشكلة ما، وتحدد هذه المشكلة في مصطلحات واسعة، ثم تدرس في مثال أو مثالين، في زمان ومكان يتم تحديدهما بعناية، ثم يبدأ همفري في اختبار المصادر، نوعيتها ودلائلها وعيوبها، ويقوم بنظرة نقدية لكل من البحوث الأكاديمية القديمة والحديثة. ويدين الباحثين الصغار للبروفيسور همفري بالكثير، بشكل خاص لاقتراحاته المتعددة عن العمل الذي يجب القيام به في المستقبل.

وبطبيعة الحال، إن كتابًا مثل هذا لا يمكن أن يكون شاملًا، سواء في المدى الذي يصل إليه، أو في موضوعاته التي يغطيها، أو في الأدبيات البحثية التي تمت مراجعتها في كل موضوع على حدة، فكل متخصص سوف يلاحظ دون شك، ويأسف لبعض الأمور التي أهملت أو أغفلت تحت العنوانين الرئيسيين، فالتعامل مع الطبقات الأدنى في وضعها الشرعي، قاصر على غير المسلمين، ولا يتعرض للمجموعات الأخرى ذات الأهمية، وهي العبيد والنساء.

ويقتصر التعامل مع الطبقات الأدنى اجتماعيًّا على الريف، ويذكر القليل عن الطبقة العاملة في المدن، أو الجماعات ذات الآراء المتطرفة، والموصوفة في المجلدات الرائعة لـ«سي. إي. بوسورث» «C. E. Bosworth»، عن المتشردين والمتسولين والجماعات الأخرى، التي تقع خارج إطار المجتمع العادي في الإسلام بالعصور الوسطى. وربما استحقت البيروقراطية والحرب والطوائف الدينية، معالجة منفصلة في دراسة عن مجتمع لعب فيه البيروقراطيون، والجنود، والمنشقون، أو أنصار الرأي الديني الآخر دورًا مهمًا، وهناك أيضًا إسقاط لبعض الكتب والمخطوطات التي أُغلقت حتى في الموضوعات التي يغطيها الكتاب.

أن نستوعب عمق الاهتمام بتاريخ بلدنا ومغزاه، ولكن علينا إذا أردنا أن نتبوأ المكانة التي تليق بنا وبتاريخنا الممتد، أن نتأمل هذا التاريخ -وحرى بنا أن ندونه- دون أن تغلب علينا مشاعر الظلم والعدوان -الذي تلنا ولا نزال ننال منه الكثير، أو أن تجرفنا عاطفة وغريزة التعصب والزهو الأجوف بالتاريخ، دون أن نحرك مياه عثراتنا وجمودنا النسبي، بأن ننقي تاريخنا من جوانب الغموض التي تحيط ببعض فتراته أو أحداثه، وأن نستلهم منه ما يعيننا على مقاومة القوي التي تسعى لتكبيل خطواتنا -مهما تعددت- نحو التقدم الذي ننشده، ولعل سبيلنا إلى هذا يكون وعيًا وتمسكًا بثوابت هويتنا القومية التي عليها رسخنا مكانتنا في تاريخ الأمم، وأن نستفيد من علاقتنا بشعوب الأرض في المحيط الإسلامي الذي يمثل ركنًا ركينًا في كياننا القومي، وفي محيطنا العربي الذي صرنا أحوج إليه وصار أحوج إلينا مما سبق بعد أحداث سبتمبر، التي خولت لقوى الشر والظلام أن تستعدى شعوب الأرض لتدمير تاريخنا العريق تحت دعاوى محاربة الإرهاب، أو تحرير الشعوب!!

ثم يعود إدوارد سعيد لتوضيح هيمنة النص الاستشراقي على رؤية الغرب ورؤاه عن العالم الإسلامي ومصر في القلب منه قائلًا:

«إن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكريًا، لم يدمر خصب الإسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق، بل إن الاحتلال قد «خلق» -بالمدلول الحرفي للكلمة- تجربة الشرق الحديثة كما أول هذا الشرق ضمن الكون الإنشائي الذي أسسه نابليون في مصر.

فبعد نابليون إذًا، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيرًا جذريًا، فقد ارتقت واقعيتها الوصفية وغدت، لا مجرد أسلوب التمثيل، بل لغة ووسيلة للخلق حيث أعيد بناء الشرق، وأعيد تجميعه، وتمت صياغته، وبإيجاز:

«ولد الشرق من جهود المستشرقين جنبًا إلى جنب مع اللغات الأم، وسار «وصف مصر» النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بذلت لتقريب الشرق من أوروبا، ومن ثم استيعابه نهائيًا، ثم -وهذا له أهمية مركزية- إلغاء، أو على الأقل إخضاع غرابته

وتخفيفها، ذلك أن الشرق الإسلامي منذ الآن سيبدو فاصلة تشير إلى قوة المستشرق لا إلى المسلمين من حيث هم بشر أو إلى تاريخهم من حيث هو تاريخ.

على هذا النحو، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصية، من كتاب شاتوبريان «المرحلة» إلى كتاب لامارتين «رحلة في الشرق»، وضمن الخط نفسه من التراث كتاب «لين» مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وما يربط هذه المؤلفات، ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقية وحسب، بل في اعتمادها المتفقه على الشرق بوصفه رحمًا انبثقت فيه، وإذا كانت هذه المخلوقات اتضحت في النهاية بما في ذلك من مفارقة ضدية عن صورة زائفة مؤسلبة إلى درجة عالية، وتقليدات محكمة النسج للصورة التي يمكن أن يتصور الشرق الفعلي الحي عليها، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقًا من قوة التصور التخيلي لهذه المؤلفات، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للشرق وسيادتها عليه، هذه السيادة التي كان نمطها الأولى «كاجيلو سترو» المشخصن الأوروبي العظيم للشرق، ونابليون أول فاتح حديث له.

ويعود إدوارد سعيد لتأكيد معنى الدلالة النصية في كتابات المستشرقين التي سيطرت أدبياتها على العقلية الأكاديمية في الغرب، والشرق أيضًا، وتولت ترسيخ المفاهيم والقيم التي تحكم الغرب في علاقته بالشرق والعكس بالعكس فيقول:

«إن نصًا يزعم أنه يحتوى على معرفة تتعلق بواقع فعلي، وينبع من ظروف تشبه الظروف التي وضعها الآن، لا يمكن أن يرفض بسهولة أو يتجاهل ذلك الواقع، ذلك أن المعرفة الخابرة ستنسب إليه، ويمكن أن تلتصق به سلطة الجامعيين، والمؤسسات، والحكومات، وتحيطه بهالة أعظم من الامتياز وسمو المقام مما تدعو إليه نجاحاته العملية.

لكن ما هو أهم من ذلك أن نصوصًا كهذه يمكن أن تخلق، لا المعرفة فحسب، بل وكذلك الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه، وبمرور الزمن فإن مثل هذه المعرفة، وهذا الواقع ينتج تراثًا، أو ما يسميه «ميشيل فوكو» «إنشاء» يكون وجوده وثقله المادي -لا الأصالة التي يتمتع بها مؤلف ما- مسئولًا في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منه، ومثل

وقد أعدت طبعة منقحة للكتاب على يد كلود كاهن «Claude Cahen» نشرت عام ١٩٦١، أضاف فيها قدرًا كبيرًا من المعلومات الوصفية للمخطوطات، وحذف معظم ملاحظات سوفاجيه النقدية الأكثر حدة.

ونشرت الترجمة الإنجليزية لهذه الطبعة في مطبوعات جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٥، ثم نشرت طبعة جديدة أعيدت صياغتها بالكامل من عمل «أم. كاهن» «M. Cahen» عام ١٩٨٢.

وهناك أعمال وصفية أخرى للمخطوطات، ولكن الإصدارات الأساسية لسوفاجيه، ثم سوفاجيه -كاهن، ثم كاهن وحده، ظلت توفر للدارس أكثر الدلائل المتاحة شمولًا، فلم يكن هناك عمل آخر يقارن من حيث مداه، وعمقه، أو قيمته.

على أي حال، يجب أن نضيف لهذه الأعمال كتابًا جديدًا من تأليف البروفيسور/ آر. ستيفن همفري R. Stephen Humphry»، وهو معروف بدراساته عن سوريا ومصر في أواخر العصر الإسلامي الوسيط.

وقد نشرت الطبعة الأولى من هذا العمل الهام للتداول المحدود بواسطة المكتبة الإسلامية في منيابوليس «Mineapolis» عام ١٩٨٨، ثم أعيد طبعه، في نسخة منقحة ومطورة، بواسطة مطبوعات جامعة برنستون «Princeton».

ويقدم لنا همفري في كتابه شيئًا أقل قليلًا، وأكثر بكثير من الأعمال التي وصفناها، فالفصل الأول والثاني فقط -أحدهما نقدي، يصنف وصف المخطوطات للأعمال المرجعية، والثاني عبارة عن مسح تحليلي للمصادر يوفر نوعية الدليل الوصفي للدراسة في المخطوطات والكتب، والدليل التكنيكي الذي أعده كاهن سوفاجيه، الذي يدعم عمله، ولكن لا يحل محله، ثم تتعامل الفصول العشرة التالية من الكتاب مع سلسلة من المشكلات التي شغلت الطلاب الدارسين للتاريخ الإسلامي، وبوجه خاص في السنوات الأخيرة.

حكم العالم من فوق جبل «يعقوب» في القدس من رحم الصهيونية العالمية في تحالفها الوثيق مع الأصولية المسيحية «الإنجيلكانية»، والتي تزعم الحرب على الإرهاب، وتنشر من خلالها الفوضى والدمار في أنحاء العالم، منطلقة من قمع «المقاومة العراقية» وسحق «انتفاضة الحجارة» بكل ما أوتيت الآلة العسكرية الأمريكية أو الإسرائيلية من قدرة على الهدم والقتل والعزل. ومن هنا قد يتضح مغزى التأييد الأمريكي -الدائم- لإسرائيل في صراعها مع العرب، ومن ثم التأييد الذي يؤكد عليه «لويس» ذاته هو في الكتاب وفي كتب أخرى -عن حق اليهود في فلسطين.

ومؤخرًا في كتابه، الذي صدر بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر -بعنوان «ما الخطأ الذي حدث»؛ حيث يؤكد صورة العربي -المسلم- باعتباره «منبع الإرهاب» بحكم جذوره التاريخية والثقافية، ونمط الحياة التي يعيشها، والأفكار التي ينتجها!!

ويستطرد لويس في كتابنا بذكره مثالًا لا يسعنا إلا أن نطالب بتطبيقه عليه شخصيًّا في ولاءاته ودوافعه فيما يطرحه من آراء حول شعوب المنطقة وأهلها.

«... لذلك فإن مؤرخًا مسيحيًّا مارونيًّا -على سبيل المثال- في لبنا، يمكن له وبالدرجة نفسها من الإخلاص أن يعرف نفسه ويصنفها مع العرب ضد الغرب، ومع الشام ضد مصر، ومع لبنان ضد سوريا، ومع المسيحيين من عشيرته ضد العشائر الأخرى من نفس الطائفة».

... ونحن نسأل بدورنا أين يقف «لويس» ذاته من حزمة الولاءات مع من ضد من بين الأمم والمذاهب والطوائف التي تتنازعها الصراعات المسلحة في منطقة الشرق الأوسط؟!!

ثم يتناول لويس في بداية فصل «القومية والثورة» قضية مثيرة للجدل على مدى زمن طويل وحتى يومنا هذا؛ حيث يقول:

«في عهد التسامح الذي نعيشه الآن -يقصد الأمريكيين في بلادهم «المنصهرين» في

بوتقة الحياة الأمريكية- نحن نشعر بالفخر لحرية الحديث التي نتمتع بها، والتي اختفت فيها كل القيود على التعايش والنقد، بينما الحقيقة على أي حال أن حريتنا ليست بالقدر الذي نود الاعتقاد بأننا نملكها. والواقع أن الدين والجنس -باعتبارهما من الأمور المحرم الجدل حولهما- قد حرما من الحماية التي تمتعتا بها من قبل، وأصبح هناك حرية كاملة في تناولهما (تأمل الكلمات في ضوء ما تطرحه الفضائيات من حوارات مفتوحة على الهواء أو في غرف الاستوديوهات حول أمور الجنس والدين في مجتمعاتنا، المحافظة منها أو المنفتحة على العالم أو التي تدعي رغبتها في الانخراط في بوتقة الثقافة العالمية دون تبصر أو تدبر أو تأهيل ثقافي مناسب)، حتى إن السلوك الذي لا يحترم المقدسات، أو الذي فيه تجديف على الله، أو السلوك الفاحش، مثل هذا السلوك فقد قوة الدفع باتجاه الهجوم عليه، بينما على الوجه الآخر للعملة ما زالت الأساطير السياسية والاجتماعية في زماننا تتمتع بسبل حماية مثيرة للدهشة. تلك الأساطير هي المعتقدات التي «تهدي» و«تلهم» ما يمكن تسميته بالمؤسسات الليبرالية، ولكي تنكر تلك المعتقدات أو حتى تتساءل حول ماهيتها، يعني أن تجلب لنفسك مخاطر في المكانة والمصير وفي المستقبل، وفي بعض الدوائر الأكاديمية قد تتعرض سلامتك الشخصية لتهديد مباشر».

... هنا علينا أن نستعيد لمحاولة الفهم وإدراك أصول اللعبة التي تسمى بـ«الديمقراطية» حينًا، وحينًا تسمى «حرية التعبير»، وأحيانًا كثيرة تحمل اسمًا فضفاضًا مبهرًا وهو «حقوق الإنسان» -ما تعرض له جارودي حينما كتب عن «الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل» ومن بعده الأب «بيير» في فرنسا، والكاتب الفذ الراحل «إدوارد سعيد» حينما تناول قضايا بلده الأصلي، ودافع عن هويته فناله ما ناله من تهديد وحرق لمكتبه بجامعة كولومبيا، وملاحقة لم تنته إلا بموته، ثم مؤخرًا الهجمة الشرسة والتنديد الذي لاحق رئيس وزراء ماليزيا والمفكر الإسلامي «مهاتير محمد» واتهامه «بمعاداة السامية» لمجرد أنه تفوه بحقيقة- حسبما رأى من واقع الأحداث في العالم -تقبل على الأقل البحث في مدى صدقيتها وتناول آثارها إذا ثبت واقعيتها، كان هذا حينما ذكر الرجل في مؤتمر القمة

(الأراضي الزراعية والفلاح) في إيران، وبعض الدراسات عن النظم المالية وامتلاك الأراضي الزراعية في البلاد العربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وباختصار أكبر في الإمبراطورية العثمانية، والتي تقع في الجزء الأغلب منها خارج نطاق الترتيب الزمني للكتاب.

وينتهي الفصل بمراجعة قصيرة للأعمال الأحدث عن أحوال الفلاحين في الشرق الأوسط، ومناقشة لكيف يمكن لمثل هذه الدراسات أن تساعد على فهم أفضل للماضي.

وبالنسبة لغير المسلمين، نجد أن هناك توثيقًا واسع المدى، لكل من الجانب الإسلامي، وللتجمعات غير الإسلامية نفسها، وكيانًا ضخمًا من البحث الأكاديمي.

وربما أدى الجدل حول دور الذميين غير المسلمين المقبولين ومكانتهم في نسيج المجتمع الإسلامي وتحت لواء الدولة الإسلامية، إلى هُراء أكثر من أي موضوع آخر في التاريخ الإسلامي، ويتراوح هذا الهراء من الشكاوي المريرة من القمع على النمط الهتلري في أقصاه إلى خرافات عن يوتوبيا عبر الإيمانية في أقصى الاتجاه الآخر.

ويعيد بروفيسور «همفري» بعض التوازن لهذه المسألة، ويراجع أيضًا القضية المهمة المتعلقة بالتحول إلى الإسلام، سواء من الأفراد أو الجماعات، متى يحدث، وفي أي ظروف، ورد فعل أبناء الديانة التي هجرت أو التي دخل إليها الفرد أو الجماعة.

ويعد ما هو معروف قليل جدًا، والذي كتب أقل بكثير عن الجماعة القروية، وهو عمومًا يشمل ما حدث في الريف، وعلى عكس الأسطورة الشعبية في الغرب، كانت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى حضارة مدنية إلى حد بعيد، ويناقش علم التاريخ وأدبياته وقوانينه عن هذه الفترة مشكلات مدنية تعكس أحوالًا مدنية صرفة.

ولا يوجد قبل العهد العثماني أرشيفات، يمكن من خلالها دراسة الحياة اليومية للفلاحين بالتفصيل، ولا قبل الأزمنة الحديثة يمكن أن نجد الكثير من الأدبيات التي تصف حياة الفلاحين، وربما بدرجة أقل، أدب يخص الفلاحين.

ويتحدث النبي ﷺ أيضًا عن قيصر الروم، وكسرى ملك الفرس/ وهنا كان من الممكن إخفاء الإتقان والإحكام التاريخي للحديث، والذي كان مطلوبًا لتفسير الطقوس الدينية، لهذا السبب كانت المعلومات في متناول اليد، تلك التي وردت في أحاديث الرسول ﷺ للفارسيين الذين تحولوا للإسلام، مع ذكريات وقدرة على الوصول إلى الكتابات التاريخية الفارسية، وكتابات المسيحيين الشرقيين بمعرفتهم عن تاريخ الشعوب الوثنية، والإمبراطوريات الرومانية المسيحية.

وعن طريق هؤلاء، وجدت بعض الروايات عن تاريخ الفرس والرومان طريقها إلى اللغة العربية، وأصبحت مع الروايات الإنجيلية، اليهودية -المسيحية، جزءًا مهمًا من الرصيد التقليدي للتاريخ الإسلامي العالمي.

هذا الرصيد اكتُسب في الأيام المبكرة للمجتمع الإسلامي عندما كان محافظًا على مرونته، وقدرته على التلقي والاستيعاب، والذي تزايد بإضافات خارجية قليلة فيما بعد.

ويظهر هذا الرصيد أساسًا في مواد المقدمات العامة، والتي أدت إلى إرساء تاريخ العالم الإسلامي، وما يثير الملاحظة أنها لم تكن عادة تطعم بأية مناقشة للظروف في أي بلد قبل الفتح الإسلامي لهذا البلد.

والمجتمع الإسلامي ككل لديه تاريخ سابق على الإسلام، والبلاد الإسلامية، كل على حدة تبدأ تاريخها -برغم هذا- مع دخول الإسلام.

كانت الاهتمامات الخارجية لكُتَّاب التاريخ الإسلامي لذلك، قاصرة على «الكهنوت» بمعنى آراء الفقهاء وتأثير علماء الدين على المجتمع الإسلامي نفسه، علاوة على أنها محدودة بالفترات القديمة.

وهذه الاهتمامات، مع استثناءات قليلة نادرة، لم تمتد إلى تاريخ الشعوب الأجنبية أو ثقافاتها، أو حتى الفترات التاريخية لما قبل الإسلام لدى الشعوب والبلاد التي دخلت الإسلام.

والحقيقة أيضًا أننا نحتاج من علماء الفقه الإسلامي مزيدًا من الجهد والحوار البناء لتأسيس علاقة أكثر تعاونًا وأقل تصادمًا مع العقائد الأخرى وأولاهم بهذا المسيحية واليهودية.

ثم يعود المؤلف للتأكيد على صورة الإسلام المشوه فيقول:

«فالتصور النمطي المشوه عن الإسلام لم يتشكل بسبب ضعف معرفة الأوروبيين بهذا الدين وحسب؛ حيث يشير الدارسون (لتصورات القرون الوسطى عن الإسلام) إلى ثلاثة مكونات أسهمت في تشكيل هذه القوالب النمطية، دون أن تتعارض فيما بينها، بل إنها تعايشت وتداخلت، وهي المكونات الميثولوجية، واللاهوتية، والعقلانية؛ فعلى سبيل المثال فإن أدب أوروبا القرون الوسطى حول الإسلام وضع في غالبيته العظمى من طرف رجال الدين المسيحي الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين، كالحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمؤلفات الجدلية -اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم، ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، ثم تقدم للقارئ الأوروبي، وبهذا شوهت الوقائع بصورة متعمدة واعية أحيانًا، وبشكل غير واعٍ أحيانًا أخرى في إطار البحث الحماسي عن حل سريع «لمشكلة الإسلام» مرة أخرى بعد أن ألبسوه ثوب الإرهاب قسرًا. وعليه هناك دور يجب القيام به، ودراسات وحوارات علينا أن نخوضها، لإعادة بلورة الوعي الدولي بحقيقة الأحداث ودوافع حدوثها، ومن ثم إمكانية التعامل الحضاري معها بعيدًا عن المواجهات الشيطانية التي تفرض على أصحاب العقائد والثقافات فرضًا، والتي بلغت مداها في صورة التدخل العسكري الاستباقي، والذي يمثل العراق فيه النموذج.

وأخيرًا يذكر لويس في معرض حديثه عن الاتجاه نحو النمط الغربي في البلاد الإسلامية فترة الاستعمار الإمبريالي:

«في تلك البلاد التي كانت تحت السيطرة الأوروبية، كانت عملية التغريب بطيئة

وحذرة وغير مكتملة، أما في البلاد التي ابقى حكامها على استقلالها السياسي، كانت لديهم القدرة على فرض إصلاحات أوروبية بمزيد من القسوة، والقليل من المخاوف والمعوقات. وكانت تلك الإصلاحات بداية لتقويض أركان المجتمع الإسلامي والمفهوم الإسلامي ككل في تنظيم شئون المسلمين؛ فصارت عائدات الأوقاف نشاطًا أهليًا سواء في سبل جمعها أو إنفاقها، وفرض قانون وضعي بدلًا عن الشريعة الإسلامية، والفصل في المنازعات، وإدخال نظم حديثة على النمط الأوروبي في التعليم، وصارت النخبة الدينية من فقهاء وقضاة غير مستقلة، بل تحت سيطرة نخبة جديدة من البيروقراطية الحاكمة، أي أنهم صاروا متحدثين باسم الدولة، ومن ثم قدموا تبريرات فقهية لحركة الإصلاح، والليبرالية، والاشتراكية، وغيرها من حركات وأنشطة «التحديث» أو «التغريب».

ومن ثم يقول المؤلف:

«منذ ذلك التاريخ فصاعدًا، عرفت الهوية والولاء على أسس طائفية أو مذهبية، وصار كل من النقد والإلهام الفكري مستندًا إلى مصطلحات دنيوية لا دينية، «أي أن حركة الإصلاح في القرن التاسع عشر في الدولة الإسلامية، الخاضعة آنذاك للاحتلال الأوروبي، قامت على أسس غربية تمامًا، أدت إلى تحول مفهوم الهوية، وتغيير الولاء والانتماء من أساسه الديني إلى أساس قومي دنيوي. وبهذا صارت الهوية الإسلامية ليست ذات أهمية بالمقارنة بالهوية القومية والشعور الوطني، وإن كان هذا التحليل يلقي الضوء على سلبيات الإصلاح، فإنه يشي بأن الهوية الإسلامية والمفهوم الإسلامي في الحكم والتشريع يتعارض مع التحديث، بمعنى الأخذ بأساليب التقدم وتطوير الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في الدول الإسلامية».

... وتلك هي القضية الجدلية -كما نرى- بين التيار الديني بكل طوائفه، والتيار العلماني -وهي تسمية غربية لها دلالاتها التاريخية- في مجتمعاتنا الإسلامية الآن.

وهنا يكمن الخطر الحقيقي في هذا التحليل الذي لا يخلو من الحقيقة؛ إذ يخلق ويرسخ للصراع بين طرفي المعادلة مما يؤدي إلى حالة من عدم التوافق واستحالة التعايش

١٥٧٣م، وكان عملًا قام عليه رجلان هما التُرجمان «حسن بن حمزة»، والكاتب «علي ابن سنان»، وقد اكتمل العمل في ١٥٧٢م.

وربما كان هذا الكتاب أول ترجمة لعمل أوروبي تاريخي إلى اللغة التركية، وقد تبعه كتاب عن اكتشاف العالم الجديد، وهو مستمد من مصادر أوروبية، ويعكس الاهتمام التركي المتزايد بالقوة البحرية للغرب والتوسع فيها.

وقد أظهر العديد من المؤرخين الأتراك خلال القرن السابع عشر علامات على الاهتمام بالتاريخ الأوروبي، وقدرة على استيعاب المصادر الأوروبية، ويذكر أن «إبراهيم ملهيمي» والذي توفي عام ١٦٥٠م كتب «تاريخ الملوك الروم في بلاد الفرنجة»، والذي لم يبق منه على ما يبدو أي نسخة، بينما كان «حاجي خليفة»، وكان معاصرًا له أكثر شهرة، ومهتمًا هو الآخر بأوروبا (توفي ١٦٥٧م).

وتعد بحوث «حاجي خليفة» في الجغرافيا الأوروبية بحوثًا معروفة، اتبع فيها نهجًا في الاستقصاء، لأسباب علمية وضعه راسمو الخرائط رجال البحرية الأتراك في القرن السابق على ظهوره.

وقد أدمج حاجي خليفة المادة الأوروبية في جغرافيا العالم التي وضعها، «الجيهانوما»، بمساعدة قس فرنسي تحول إلى الإسلام، وعرف باسم شيخ «محمد إخلاص»، وقام بإعداد طبعة تركية وهي «الأطلس الصغير» «لميركاتور» و«هونديوس» «Mercator and Hondius»، وربما بمساعدة القس الفرنسي أعد حاجي خليفة ترجمة تركية لكتاب «تاريخ الفرنجة» أيضًا.

وقد خمن «موردتمان Mortdmann»، الذي اعتقد بأن هذا العمل فُقد، بأنه كان ترجمة للتاريخ البيزنطي «تشالكو كونديلز Chalco Condyles».

على أي حال، فقد بقيت نسخة واحدة على الأقل في مجموعة خاصة بتركيا، ونشرت أجزاء منها بالفعل، على هيئة مسلسل في جريدة «تفسير الأفكار»، عام ١٢٧٩هـ/ ١٨٦٢-١٨٦٣م.

الفصل التاسع

استخدام المؤرخين المسلمين لمصادر غير إسلامية

كتب هيرودوت «أبو التاريخ»، عن «الأعمال العظيمة والرائعة» لكل من الإغريق والبرابرة، وواصل دراسته لأزمنة بعيدة في الماضي لتاريخ بلاد أجنبية.

وبرغم أنه استثنى، بسبب غموض الكهان الإغريق القدماء، من حرية الوصول إلى الكتابات الشرقية، فإنه حاول أن يغطي هذا النقص بالسفر والتحري الشخصي في الأراضي الشرقية.

وبعدها بحوالي خمسة عشر قرنًا، قام باحث أوروبي آخر، هو «ويليام أركبيشوب Willial Archbishop»، في ولايات أونريمر بكتابة تاريخ الإمبراطوريات الإسلامية، وقد استقى معلوماته من مصادر شرقية، وهو ذو مكانة أفضل من هيرودوت، حيث كان قادرًا على قراءتها في لغاتها الأصلية.

على أي حال، كان هؤلاء الباحثون، الذين درسوا التاريخ الشرقي استثناء.

فهيرودوت، برغم اعتباره أبًا للتاريخ، لم يحظ باحترام المؤرخين الكلاسيكيين، الذين فضل معظمهم إتباع قاعدة وأسلوب السوسيديدز «thucydides»، حيث يقصرون اهتمامهم على الوثائق المعاصرة ورأي زملائهم من أبناء بلدتهم.

وكانت الدوريات الأوروبية في العصور الوسطى في الأغلب، راضية عن إتباع نموذجهم، وليس من قبيل المصادفة، أن ويليم آركبيشوب دون تاير، في تاريخه عن

فهناك الآلاف من مسلمي الروهينجا يُقتلون ويُذبحون في ميانمار!

وتخوض العراق حربًا ضروسًا لإخراج داعش من أراضيها؛ بينما الأكراد يسعون لإعلان قيام دولتهم من أربيل!

وفي ليبيا لا تزال الميليشيات تتقاتل فيما بينها، والجيش الوطني الليبي يصارع لتثبيت أركان دولة موحدة.

وهناك حرب التحالف التي تقودها السعودية لدحر الحوثيين -ومن وراءهم إيران- ولا يزال الشعب اليمني يعاني مأساة تلك الحرب حتى اليوم.

وهناك ما يجري في سوريا على مدار ستة أعوام، والدمار الذي لحق بها في حروب بين الجيش السوري المدعوم من حزب الله والقوات الروسية، في مواجهة جيش الشام وجبهة النصر وداعش من جانب، والمعارضة المدعومة من الولايات المتحدة والغرب من جانب آخر، ولعل صور المهاجرين والهاربين من ويلات تلك الحرب تذكرنا جميعًا بما دفعه الشعب السوري من أثمان باهظة جراء تلك الكارثة الإنسانية الفادحة.

كل هذا يحدث، في ذات الوقت الذي تتوقع فيه الإحصائية المشار إليها، زيادة تعداد المسلمين في أوروبا عام ٢٠٣٠ بسبب استمرار تدفق المهاجرين؛ وإجمالًا من المتوقع أن يزيد عدد المسلمين عام ٢٠٣٠ إلى ٣١٪ من سكان العالم مقارنة بنسبة ٣٠٪ من المسيحيين؛ وتقول دراسة أمريكية على موقع الجزيرة نت في ٢٦/ ١٢/ ٢٠١٦ إن الإسلام يعد الديانة الأسرع انتشارًا في العالم!

ولا يوجد أدنى شك أن العالم يزداد اهتمامًا يومًا بعد يوم بالإسلام، ويزداد عدد الدارسين لثقافة وتاريخ الشعوب الإسلامية؛ سعيًا لفهم جذور ظاهرة التطرف والتشدد الديني، والتي تقف وراء تزايد أعداد المنتمين للجماعات الإرهابية، الخطر الأكثر تهديدًا وتأثيرًا على سياسات حكومات العالم، في ظل تغلغل الظاهرة في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية، إضافة إلى تدفق المهاجرين والفارين من ويلات الحروب في المنطقة

إلى دول الاتحاد الأوروبي عبر البحر المتوسط.

ولا شك أن الحكومات تبذل جهودًا أمنية جبارة في محاربة الإرهاب، وحصار كل مظاهر التطرف والتشدد الديني؛ لكنها لا تزال عاجزة عن وضع استراتيجية واضحة المعالم لمقاومة قوى التطرف والتشدد. إن بوضع القوانين الداعمة لحقوق الإنسان والعمل على رفع مستوى معيشة الأفراد؛ أو باتباع سياسات تتيح لشعوبها المشاركة الفعالة في مواجهة هذا الخطر الداهم.

من هنا كانت أهمية التصدي لترجمة كتابنا هذا «الإسلام في التاريخ»؛ نظرًا لأهمية الكاتب الذي يمثل أحد أعمدة الاستشراق في عالمنا المعاصر، وكان مستشارًا بالبنتاجون ولجنة الأمن القومي زمن الرئيس الأسبق جورج بوش الابن، الذي قاد غزو العراق، وكذلك لأهمية التساؤلات التي يطرحها حول موقف الإسلام من قضايا جوهرية تمس حياة الملايين من المسلمين، سواء في تاريخ الإسلام المبكر والوسيط، أو في التاريخ الحديث والمعاصر، ولا شك لدينا أن هذه التساؤلات لم يطرحها الكاتب دفاعًا عن الإسلام، وإنما لترسيخ صورة نمطية -بصياغة حديثة- عن الإسلام والمسلمين، تسهل على صانع القرار الأمريكي أن يتخذ قرارات الحرب والتفكيك، ومن ثم إعادة رسم الخرائط، وتحديد مكانة الدول، وتوازنات القوى الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط.

لذلك نرى أن حريٌّ بنخبتنا من المفكرين والأكاديميين وعلماء الدين، أن تطرح هي التساؤلات التي ترى أنها باتت ملحة حول موقف الإسلام من القضايا التي واجهت الإسلام عبر تاريخه الطويل، وموقفه من القضايا المعاصرة، مثل موقف الإسلام من الثورة، وموقف الإسلام من الحرية، وصار واجبًا على تلك النخبة أن تبذل جهودًا مخلصة؛ لوضع الإجابات عن هذه التساؤلات، التي تتلاءم ومعطيات زماننا، والتغيرات والتحولات التي طالت كل جوانب حياتنا.

نحتاج، الآن أكثر من أي وقت مضى، لمثل هذا الجهد، بعد كل ما وقع ولا يزال من جرائم الإرهاب في المنطقة والعالم، بالإضافة إلى صراعات القوى داخل مجتمعاتنا

الشرق، والأقل عن البلاد الأصلية التي أتوا منها.

ويلاحظ أن هناك إغفالًا أكبر في بعض المعلومات عن الجغرافيين والكوزموجرافيين، معظمها مستمد من مصادر إسلامية غربية، عن أهل الفرنجة وبلادهم.

ولم يُقدم مؤرخو الإسلام -باستثناء واحد أو اثنين- على محاولة ولو واحدة لربط مقالاتهم عن الحروب السيريانية بتلك المعلومات أو للتنقيب وراء الغزاة في بلادهم الأصلية، أو التقصي في الحركة الجبارة التي أطلقتهم في اتجاه الشرق، برغم أنها لم تكن مرئية.

وقد فتح الصليبيون الطريق إلى علاقات دبلوماسية وتجارية أوثق بين الدول الإسلامية والمسيحية في حوض البحر المتوسط، وانعكست هذه العلاقات في كتيبات الخدمات المدنية، التي استخدمها المماليك.

ونحن نجد في الكتيب الموسوعي للبيروقراطي «القلقشندي»، وأعمال أخرى شبيهة، قوائم للملوك الأوروبيين الذين اتصل بهم سلاطين مصر، بأسمائهم الصحيحة وألقابهم، وأشكال الاتصال الدبلوماسي مع كل منهم، وبعض الإشارات الضمنية عن التبادلات المبكرة للرسائل الرسمية والسفارات، لكننا لا نجد شيئًا عن تاريخ تلك البلاد الأوروبية.

لكن هذا لا يعني أن المؤرخين المسلمين لم يشغلوا بالهم مطلقًا بتاريخ غير المسلمين؛ فبالنسبة للمسلم لا يعد الوحي الذي نزل على النبي محمد ﷺ بداية لكنه الخاتمة، والحلقة الأخيرة النهائية في سلسلة من الوحي الإلهي، والمجتمع الإسلامي بذلك ليس خلقًا أو ابتكارًا جديدًا، لكنه إحياء وتطوير لما كان موجودًا لزمن طويل من قبل الإسلام؛ لذلك فإن تاريخ الإسلام لم يبدأ بمحمد ﷺ، لكنه يشمل تاريخ الأنبياء الأقدم، وبعثاتهم، وبعض الشيء أيضًا عن الشعوب التي بعثوا إليهم.

ويعد التاريخ الأقدم إنجيلي وعربي، في إطار يتحدد بالإشارات التاريخية في القرآن.

وقد ناقش بروفيسور «روزنتال Rosenthal» تطور هذاا لتاريخ، واستخدام رجال الدين والكهان للمصادر الإنجيلية، والروايات اليهودية والمسيحية.

رواياته حتى عهود «لويس الثالث عشر» في فرنسا، والإمبراطور «ليوبولد» في ألمانيا، و«شارل الأول» في إنجلترا، فلابد أنه حصل على مادة إضافية حديثة، فهو يصف الحرب الأهلية الإنجليزية، وإعدام الملك شارل، «وبعده لم يرشح الشعب الإنجليزي ملكًا آخر عليهم، وليس لدينا معلومات أخرى عن شئونهم». (المجلد التاسع ص ٦٥٢).

ولم تكن اهتمامات كتاب «مونجيم باش» الخارجية قاصرة على أوروبا، ذلك أن روايته عن ملوك أرمينيا، كما يقول لنا، أفادت من ترجمات سرد التاريخ الأرميني. (المجلد التاسع ص ٦٥٢).

وبالنسبة لتاريخ اليهود القديم، فقد رجع إلى المصادر العبرانية، والتي أتيحت له من الرواة اليهود. (المجلد التاسع ص ٦٨٤).

ومن راوياته عن تناوله لهؤلاء الرواة، ومحاولاته المثابرة كي يتحقق، ويقارن المادة في لغات مجهولة لديه، يمكننا أن نحصل على فكرة ما عن الفضول بعيد المدى، ودقة البحث الأكاديمي في كتاب «مونجيم باش»، حتى أن التاريخ فيه اشتمل على الصين، والهند الهندوسية، برغم أن المعلومات في هذا الجزء هزيلة وفقيرة.

وتعرض الاهتمام العثماني بأوروبا خلال القرن الثامن عشر لتغير راديكالي؛ فقد وضعت اتفاقية السلام في «كارلوفيتز Carlowitz» الموقعة في ٢٦/ يناير/ ١٦٩٩ نهاية لمرحلة، وبداية لمرحلة أخرى.

فعلى مدى زمن طويل، تقنعت الأزمة الداخلية المتفاقمة للحضارة الإسلامية، بالمظهر الكاذب للفخامة العسكرية للإمبراطورية، التي تحمي أراضي المسلمين الواقعة في قلب الإمبراطورية من الهجوم الأجنبي، وكذلك من الإدراك الذاتي بالهوية الوطنية، فقد تعرض هذا المظهر الخادع، ولأول مرة، لهزة خطيرة.

وقد كانت هناك حملات عسكرية فاشلة، وحروب غير حاسمة من قبل، لكن الانسحاب الكارثي، الذي أتى بعد الفشل العثماني الثاني في ڤيينا عام ١٦٨٣، كان أول

وفي الطبعة الأولى كنت قد قدمت شكري الخاص للآنسة/ «برايان هيلنج» Bryan-Healing، والسيدة/ «أليس واطسون» Alice Watson لنظرتهما الثاقبة، وأسلوبهما الجميل في تحرير مرجعي هذا.

وبالنسبة لهذه الطبعة أود أن أضيف كلمة شكر للسيد/ «دافيد ستيل» David Steel، والسيد/ «إدوارد روبرتس» Edward Roberts من دار «الساحة المفتوحة» Open Court لمساهماتهما المتعددة في تطوير هذا الإصدار وإخراجه.

وفي النهاية أود التعبير عن تقديري للمراجعين للطبعة الأولى من هذا الكتاب، خصوصًا أولئك الذين مكنتني ملاحظاتهم من القيام ببعض التعديلات نحو الأفضل. ولا أجدني على أي حال مجبرًا على الرجوع لأحكام هؤلاء المراجعين، الذين اعتقدوا في عام ١٩٧٣، أنني قللت من قدر «المكاسب التي تحققت على أيدي العلمانيين في العالم الإسلامي»ـ وأنني بالغت في تقدير أهمية الحركات الدينية في إيران.

برنستون ١٩٩٢

الجزء الأول

المداخل الغربية

المخطوطتين من إنتاج «إبراهيم موتيفريكا» ذاته.

كما يوجد تقرير آخر عن «بعض الظروف التاريخية للدول الأوروبية» مؤرخه ١١٤٦هـ/ ١٧٣٣ -١٧٣٤م، أعده «أحمد باشا بونيفال»، وهو نبيل فرنسي تحول إلى الإسلام، وانضم إلى الخدمة في الجيش العثماني، ويناقش التقرير أحداث حدثت في النمسا، وهنجاريا، إسبانيا، وفرنسا، ترجمه إلى التركية من الأصل الفرنسي بلغة الكاتب.

وأيضًا هناك مسح عام للسلالات الحاكمة الرئيسية، «فهرس الدول»، «لعبد الرحمن منيف أفندي» المتوفي عام ١٧٤٢م، ويشمل تاريخ الأباطرة الرومان الوثنيين، والمسيحيين، وأباطرة بيزنطيين، وملوك فرنسا في باريس، وملوك النمسا في ڤيينا.

ويناقش تقرير صدر قرب نهاية القرن الثامن عشر، الشئون الأوروبية بعنوان «مجمل الأحوال في أوروبا»، عن أحوال بروسيا تحت حكم «فريدريك ويليام الثاني»، وفرنسا في فترة الثورة، ثم عام ١٧٩٩م أعد مسيحي من إستانبول يدعي «كوزموكوميداس»، قائمة بالتركية عن الملوك الحاكمين في الدول الأوروبية المستقلة، بتواريخ ميلادهم، وتاريخ توليهم العرش، وعواصم الدول، وألقاب الملوك، ووارثي ملكهم، وغيرها من المعلومات.

هذه الأعمال، وغيرها أصبحت معروفة للمؤرخين العثمانيين، ووجدت بعض المعلومات المتاحة فيها طريقها إلى التيار الرئيسي للتاريخ العثماني.

وكان أول مؤرخ للإمبراطورية العثمانية، والذي تعلم لغة أجنبية، واستغل المصادر الغربية في كتابته «عطا الله محمد» المعروف باسم «شانيزار» ١٧٦٩ -١٨٢٦م، وحسب سيرته: فهو يعد من النخبة الدينية، وكانت لديه معرفة موسوعية، وصار المؤرخ الإمبراطوري عام ١٨١٩م.

ويبدو أنه تعلم عدة لغات أوروبية، وقام بدراسة عن الطب وعلوم أخرى في أوروبا، وكان العمل الرئيسي له ترجمة تركية، من المحتمل أنها منقولة عن ترجمة إيطالية،

ويسمي حاجي خليفة في مقدمته، مصدره الذي استقى منه -العرض التاريخي للأحداث وفق تسلسلها الزمني- «لجوهان كاريون» «Johan Carion» (١٤٩٩ -١٥٣٧م)، والذي استخدم الطبعة الباريسية لها عام ١٥٤٨، بالإضافة لتلك الترجمات، كتب حاجي خليفة أيضًا عملًا أصليًّا قصيرًا عن أوروبا، والذي ظهر إلى الضوء حديثًا فقط، في هذا العمل يضع إطارًا عامًّا عن الدين المسيحي، وبعض التعريفات عن أنماط الحكومات الأوروبية، مع مراجعة مختصرة لبعض بلاد أوروبا وحكامها.

كان غرض حاجي خليفة -كما يشرح هو- أن «يوقظ المسلمين من سباتهم في الإهمال»، وأن يعطيهم معلومات دقيقة عن الشعوب الأوروبية القوية، بدلًا من «الأكاذيب والتزييف» الذي يحكيه لهم المؤرخون المسلمون.

وقد خدم بحثه، على حد قول الأستاذ «ميناج Ménage» -بضآلته الشديدة- كدليل على الجهل بأوروبا، والذي ساد في زمنه بين العثمانيين المتعلمين.

واستخدم مؤرخ عثماني آخر في أوائل القرن السابع عشر المصادر الأوروبية، ولكن بأسلوب مختلف تمامًا، وهو «إبراهيم البيشيفي» (١٥٧٢ - ١٦٢٠م).

وهو لم يكن مهتمًّا بتاريخ العالم، وربما كان اهتمامه أقل بكتابة أو ترجمة تاريخ الملوك الكفار «غير المؤمنين»، وأنصب اهتمامه مثل معظم المؤرخين العثمانيين، على تاريخ الإمبراطورية العثمانية، وبشكل خاص بالحروب التي خاضتها الجيوش العثمانية في أوروبا.

ويغطي التاريخ الذي كتبه وقائع الأعوام من ١٥٢٠ حتى ١٦٣٩م، وبالنسبة للفترة الأخيرة، اعتمد بدرجة كبيرة على معرفته الشخصية، أو على تقارير قدامى الجنود، وبالنسبة للفترة المبكرة يبدو أنه استخدم كتابات المؤرخين السابقين عليه في علم التاريخ العثماني، لكن بالإضافة إلى هؤلاء، كانت لدى «بيشيفي» الفكرة الثورية بأن يستشير مؤرخي العدو (في أوروبا)، ويتباحث معهم.

بمعنى أن الدولة اعتمدت على الأقلية التي تعلمت لغة غربية، أو كان لديها على الأقل مزيج من التعليم الغربي والمحلي، والتي اكتسبت لذلك بعض العادات الغربية في السلوك، وربما في التفكير.

منذ ذلك التاريخ فصاعدًا، عرفت الهوية والولاء على أسس قومية لا على أسس طائفية أو مذهبية، وصار كل من النقد والإلهام الفكري مبنيًا على أساس مصطلحات دنيوية لا دينية، وحلت كتب جديدة محل المراجع الكلاسيكية والمقدسة، باعتبارها المصدر أو الغذاء العقلي للأدب، واستولت النخبة الحاكمة، والصحفيون، والمحامون، والأكاديميون على ما اعتادت النخبة الدينية السيطرة عليه، وصارت السياسة -وليس العقيدة- الأساس في الجدل، ووسيلة التعبير عن الرأي.

وانقسم دائمًا المؤيدون للإسلام أو الممثلون له إلى جماعتين مختلفتين تمامًا، في صراع في بعض الأحيان، ولكن في تفاعل.

فعلى جانب كانت الصفوة الدينية المتمسكة بالأصول الدينية والنصوص، والقائمة على السلطة في كل من العقيدة والقانون أو الشريعة، بينما على الجانب الآخر كان الدراويش ومن يشابهونهم، الذين حرصوا على التقاليد -أو بالأحرى العديد من التقاليد المحلية- الدينية الشائعة، ومظاهر التدين.

وكان لدي الجماعتين عادة التقرب من السلطة السياسية، والنخبة الدينية ذات الدعم النشط للسلطة، والدراويش الذين تميزوا بالإذعان -الدعم السلبي- لها، برغم أنهم كانوا يعاملون عادة بعدم الثقة، بسبب المشاعر التي يمكنهم حشدها جماهيريًا، والطاقات التي يمكنهم التحكم فيها أو إطلاقها.

وقد أثرت الإصلاحات الغربية عكسيًا على الجماعتين. فالنخبة أو الصفوة الدينية، والتي كانت لها أصلًا -بدرجة ما- سلطة سياسية أصبحت الآن خاضعة تمامًا لتلك السلطة، وفقدت الاتصال بالجماهير.

أما الدراويش، جنبًا إلى جنب مع الجماهير الذين ينتمون إليهم، فقد فصلهم خليج -يزداد اتساعًا يومًا بعد يوم- عن الصفوة السياسية والمثقفة المتأثرة بالغرب، وصاروا لا يشاركون الغالبية -غير الغربية- نفس الجنس من لغة الخطابة -أو حتى الملابس نفسها التي يرتدونها.

كانت جماعة النخبة وجماعة الدراويش كلتاهما خارج دائرة الواقع، أو فاقدين للاتصال مع العالم الحديث، الذي كانت النخبة الجديدة تصارعه، وفي الوقت نفسه تجاهد للانضمام إليه.

في هذا العالم الجديد، كانت العقيدة ينظر إليها باعتبارها موضة قديمة، لا علاقة لها به، كما كان غموض الدراويش ينظر إليه على أنه معتقد خرافي، ومصدر خطر، بل ويجلب العار. وكان الأمل الوحيد في الخلاص -في هذا العالم- في تبني الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي. وفوق كل شيء الإصلاح السياسي، الذي يتم تبنيه وتطبيقه في توافق مع أيديولوجيات أوروبية متتالية مستوردة.

ولقد نظرت أوروبا -وفيما بعد أمريكا- إلى العالم الإسلامي على مدى المائة عام الماضية، من خلال نظارة مشوشة بمفاهيم الطبقية والمصطلحات الأوروبية، وفيما بعد الأمريكية. وكثيرًا ما وصف المسلمون أنفسهم، شئون بلادهم مستخدمين المصطلحات الغربية نفسها، سواء بسبب تسيدها، أو للوجاهة الاجتماعية، أو ربما حتى بسبب الاقتناع بصحتها. وتقبل المراقبون الغربيون هذه المصطلحات بامتنان من صحفيين، وسياسيين، وأكاديميين، من أجل راحتهم وإرضاءً لقرائهم.

وأدى هذا إلى الاعتماد الواسع والمثير للفضول على أن القوى المؤثرة والأصيلة في العالم الإسلامي يمكن تعريفها وتصنيفها بمثل هذه المصطلحات الغربية المحددة من نوع: قومي، أو اشتراكي، أو تقدمي، أو ثوري، وحتى أشدها غرابة من جناح يميني، وجناح يساري وكانت النتائج -معرفيًا- تمامًا كما في مقال عن مباراة للكريكيت كتبها معلق لكرة البيسبول. ومن وقت لآخر قد يسمح حدث، ربما كان تافهًا في ذاته، إلى إلقاء

ونحن نعود إلى التاريخ الكوني مع أعمال «أحمد بن لطف الله» المعروفة باسم «مونيجيم باش» «الطريقة الكبرى»، المتوفي عام ١٧٠٢م، وعمله العظيم «جامع الدول»، هو بعنوان يعد ترديدًا واضحًا لكتاب رشيد الدين «جامع التواريخ» -وهو تاريخ كوني للجنس البشري من آدم وحتى عام ١٠٨٣هـ/ ١٦٧٢، وهو مؤسس كما يحدثنا المؤلف، على حوالي سبعين مصدر، ولا يزال الأصل العربي غير منشور، ولكن الترجمة التركية التي أعدت بتوجيه من الشاعر «نديم» تم طبعها.

وكما يتوقع المرء، يعني المحتوي الرئيسي في العمل بالتاريخ الإسلامي، وعلى أي حال، فإن الجزء الأكبر من المجلد الأول خصص لتاريخ ما قبل الإسلام والدول غير الإسلامية.

ويشتمل الجزء الخاص بما قبل الإسلام كالعادة على تاريخ الفارسيين والأعراب من ناحية، والإسرائيليات، وتاريخ المصريين على جانب آخر، وكان يجادل على محاور تقليدية بدرجة أو بأخرى.

وعلى أي حال يذهب «المونيجيم باش» في تاريخه القديم، إلى ما هو أبعد من الرصيد الإسلامي الشائع، وتتسم رواياته عن الرومانيين واليهود بوضوح من مصادر رومانية ويهودية، وهي كانت بالفعل متاحة له جزئيًا في ترجمة ابن خلدون.

ولكنه لديه على أي حال معلومات أكثر اكتمالًا بكثير من ابن خلدون، وهو أيضًا قادر على التعامل مع شعوب مثل الآشوريين، والبابليين، والسيلوسيديين، والبطالمة، والذين كانوا بالكاد معروفين للمؤرخين الإسلاميين من قبل.

ومن أجل هذه الشعوب، كان لابد من استخدام المصادر الأوروبية، ويبدو هذا أكيدًا عندما نصل إلى الفصل الخاص بشعوب وملوك فرنسا، وألمانيا، وإسبانيا، وإنجلترا.

ويبدو أن مصدر الحديث عن كل هذه الشعوب والملوك كان الترجمة التركية للسرد التاريخي وفق التسلسل الزمني «لجوهان كاريون»، برغم أنه طالما أن العمل يستمر في

شبه الرسمية (الثورة) احترامها للدين، وبعدها بقليل أعلن أن المقال زرعته المخابرات الأمريكية، ورجال المعارضة بالتعاون مع «الأمريكيين، والإنجليز، والأردنيين، والسعوديين، والصبرانية، وسليم حانوم، وهو درزي معارض لنظام الحكم في سوريا».

واستمرت الاضطرابات، ثم في ١١/ مايو/ ١٩٦٧ أصدرت محكمة عسكرية حكمًا بالسجن مدى الحياة على المؤلف وهيئة التحرير بالجريدة، ثم فيما بعد تم التعتيم على الحدث، أو المشكلة بأزمة جديدة بين سوريا وإسرائيل، والتي أدت إلى حرب الأيام الستة.

ولقد كانت هناك مناسبات أخرى أيضًا مثل الانفجار الغاضب من المصلين ورجال الدين بعد مذبحة الموصل في مارس ١٩٥٩، ورد الفعل الفوري على حريق المسجد الأقصى في أغسطس ١٩٦٩، والصدامات المتتابعة في الهند وفي أندونيسيا مع المسلمين، وكلها أحداث تجدد الفرضية بأن الإسلام ما زال أكبر قوة دافعة لصرخات المعارضة، وأنه من أجل الإسلام أكثر من أي سبب أو قضية أخرى ما زال الرجال على استعداد لأن يَقتِلوا أو يُقتَلوا، بفرض اقتناعهم، بطبيعة الحال، بأن الإسلام -كما يفهمونه- يتعرض لهجوم حقيقي عليه، وليس مجرد إساءة، كما هي العادة غالبًا لأسباب سياسية.

هذه هي النقطة الحيوية والحاسمة.

ويمثل رد الفعل بشأن المسجد الأقصى مثالًا دقيقًا على سلطان وحدود الإسلام بوصفه عاملًا سياسيًّا؛ فقد كان غضب الجماهير المسلمة -إثر حريق المسجد- على ما رأوا أنه يمثل تهديدًا للعقيدة، قويًّا وحقيقيًا، بينما فشل تمامًا استثمار هذا الغضب لتحقيق نتائج سياسية.

كان أحد أسباب هذا الفشل، عدم الإخلاص الذي بدا في هذه المحاولة؛ فبينما لم يخف القادة العرب الثوريون رغبتهم في تحويل الأهداف الإسلامية إلى أهداف عربية، كان واضحًا أن الحكام المحافظين (الملوك) أكثر اهتمامًا بالبترول في آلاسكا من الحريق في الأقصى. وكان السبب الآخر للفشل، بلا شك، الإدراك التدريجي لضآلة الحدث

أساسًا، خصوصًا بالمقارنة مع المذبحة الطائفية السافرة في الهند في الوقت نفسه.

فلم يعد ممكنًا تسخير الإسلام أو استخدامه كأداة للحرب، وإن ظل كقوة دافعة - حتى عندما تتضاءل- في قيادة العقيدة. وكما يوضح دبليو كانتويل سميث **W. Cantwel Smith**، أن المثقفين المسلمين الحداثيين يرددون أن «الإسلام في التاريخ جنبًا إلى جنب أو حتى بدلًا من الله...».

ومما يثير الفضول، فإن دولتين إسلاميتين فقط، هما تركيا وتونس، منعتا قانونيًا تعدد الزوجات، بينما لا يمكن تصنيف أيهما في مرتبة «تقدمية» بالتعريف المتداول حاليًا للمصطلح، برغم أن كلتيهما مؤهل، في تفسير أقدم وأكثر تحررًا في تقاليده للسير في اتجاه التقدمية. ويمكن تطبيق القول ذاته على الدول «الثورية»، صاحبة التوجه المحافظ ثقافيًا واجتماعيًا، والتي صارت في السنوات الأخيرة إسلامية أكثر وليس أقل في نظرتها لدينها، وفي تعاملها مع الديانات الأخرى.

لقد تم استيعاب درس أبريل ١٩٦٧ تمامًا؛ فخلال السنوات الثلاث التالية، تم بناء العديد من المساجد في سوريا، أكثر من تلك التي بنيت خلال ثلاثين عامًا السابقة، بينما يصف كاتب عربي مسيحي مشاعر أعداد متناهية من المهاجرين السوريين المسيحيين تجاه هذ التغييرات بقوله:

«إن المسيحيين (يقول المهاجرون) لا مستقبل لهم في بلد تتحول طوال الوقت إلى بلدٍ أكثر اشتراكية وشمولية. فأطفالهم يلقنون الأفكار الحزبية في المدارس، والتي توظف أكثر فأكثر للإسلام، ويتهدد إيمانهم الخطر، بينما يتقلص يومًا بعد يوم دور المسيحيين في الوظائف الرسمية، والجمعيات الأهلية، ويتم نهب ممتلكات آبائهم، وهم غير قادرين على الانخراط في أعمال مرموقة في المجتمع؛ حيث كل شيء تقريبًا تحت سيطرة الدولة، فكيف يمكنهم البقاء؟!».

وحتى عندما يتراجع المسلمون، أو يقل إيمانهم، فإنهم يحافظون على العادات والسلوكيات الإسلامية؛ لذلك فإننا نجد من بين المسلمين الماركسيين، نخبة من رجال

الدين والدراويش يدافعون عن العقيدة، ويعلنون «الثورة»، أو الحرب المقدسة ضد الكفار «الإمبريالية».

ولزمن طويل، اتجه رجال الدين «الماركسيون» نحو موسكو، والدراويش نحو بكين أو هافانا، حيث «لا يوجد إله، و«ماو» هو النبي!».

وحتى عندما يموت الإيمان فإن الولاء يبقى، وحتى عندما يخبو الولاء فإن الهوية القديمة والمواقف القديمة تكون مركبة، والرغبات القديمة للمسلمين في المجد تبقى كواقع وحيد تحت الغطاء السطحي المفتعل من القيم والأيديولوجيات القديمة.

وبالنسبة لمن يمكنهم فهم أساليب الشعوب الإسلامية، تبقى دراسة الإسلام ضرورة؛ فمن الضروري مراقبة الإسلام، والواقع أن المسيحية الجار الأقرب والمقاوم الأعظم للإسلام، ظلت تراقبه لزمن طويل. ولم تكن العادة في الماضي أن تقوم الحضارات والديانات بدراسة متعاطفة لجيرانها وأعدائها. فالحضارة كانت تعني دائمًا حضارتنا، والباقون كانوا برابرة، والدين كان يعني ديننا، والباقون كانوا كفارًا.

وأحيانًا كان كاتبًا مثل هيرودوت في بلاد الإغريق، أو رشيد الدين في إيران في العصور الوسطى، يتحرك بدافع الفضول أو لأسباب أخرى في محاولته لدراسة الشعوب الأقدم، والثقافات المعادية، ولكنهم يظلون استثناء، ويكاد أن لا يكون لهم شبيه تقريبًا.

وتعد أول حضارة معروفة في التاريخ تولت دراسة حضارات غيرها، لا بغرض احتلالها أو تحويلها لتابع لها، بل بالكاد للتعرف عليها، هي الحضارة الأوروبية، وانتشر الدارسون على نموذجها الآن في أماكن أخرى من العالم. وقد تواصلت متابعة المسيحية للإسلام على مدى قرون عدة.

وبرغم أن تلك كانت تغلب عليها عوامل التحامل والمصلحة، فإنه قد أفضى إلى فهم أكثر عمقًا، ومعرفة أكثر اتساعًا ودقة، من متابعة الإسلام -في الوقت نفسه- للمسيحية. وقد كان الإسلام بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى، عهدًا عظيمًا، ودراسته كانت مطلوبة

لأسباب عملية ملحّة، منها أسباب لاهوتية لفهم هذه العقيدة المنافسة، والمزاحمة للمسيحية، من أجل دحضها والقضاء عليها، والسبب الآخر التعليم.

فقد كان هناك رجال في أوروبا برغم كونهم مسيحيين مخلصين، فإنهم أدركوا أن المسلمين في إسبانيا والشرق عرفوا أكثر منهم في العلوم والطب والفلسفة، وكانوا متشوقين للتعلم منهم، حتى إن بعضهم تعلم العربية لهذا الغرض.

وكان التنافس الديني ضد الإسلام متزايدًا في العصور الوسطى، خاصة أثناء الصراع في إسبانيا، وقد اتخذ العديد من الأساليب، إما لحماية المسيحيين من تملق المسلمين، وإما لتحويل المسلمين للمسيحية. وقد ماتت هذه الأدبيات عندما نظر للهدف الأول على أنه غير ضروري، والهدف الثاني بأنه مستحيل.

كان هناك إحياء لهذه الأساليب لمدة قصيرة أثناء فترة الغزوات العثمانية الكبرى، ولكن عند الحديث على وجه عام وبأفق واسع، بعد انتهاء مرحلة العصور الوسطى، لم يعد الإسلام يُنظر إليه في أوروبا المسيحية باعتباره منافسًا ثقافيًا فكريًا ذا خطورة.

هذا هو الأمر الأكثر ملاحظة؛ إذ إن هذا الاتجاه قد استمر حتى عندما مثلت القوة العسكرية العثمانية تحديًا كبيرًا يصل إلى تهديد خطير لأوروبا، كما مثلت السياسات الاجتماعية العثمانية جذبًا خطيرًا للفلاحين في أوروبا، ظل الجدل اللاهوتي بطريقة غير مفهومة قائمًا في البعثات التبشيرية والدوائر الميثولوجية، لكن دون أثر مهم، باستثناء أنه يشوش على نمو العمل الأكاديمي في الغرب. وبقي الفكر الميثولوجي -بدرجة ملحوظة- يمثل نقطة البدء لهؤلاء الذين قاموا بدراسة أكاديمية للحضارات والديانات الشرقية.

وبرغم أن غالبيتهم كانوا متحررين من التحامل وأغراض الأزمنة الأولى، فإن هذه الدراسات لم تتحرر تمامًا من سيطرة أصولها الميثولوجية. وربما أمكن -حتى الآن- اكتشاف تحامل أو عدائية الأكاديميين في العصور الوسطى تطل من خلف الهوامش المشرشبة للجهاز الأكاديمي.

على أي حال، فإنه بشكل أوسع أفقًا، لم يعد العقائديون الغربيون، حتى التبشيريين منهم الذين عكفوا على دراسة الإسلام، ينظرون إليه -على الأقل- بوصفه هدفًا مباشرًا لتحويل المسلمين إلى المسيحية.

وكان مدخلهم لدراسة الإسلام أكثر وضوحًا في روح الشاعر والأكاديمي الألماني ويليام بلدرديجيك (١٧٥٦ -١٨٣١م) والذي جادل بأن «المحمدين يجب أن تتم استمالتهم للمسيح من خلال القرآن، وذلك بإظهار أن «محمدًا ﷺ» كان مسيحيًّا في قلبه، ينفذ إرادة من جبل على طابع الخير، وهو المانح ورائد الخلاص للوثنيين والملحدين والمانويين.

وقد عبر المبشر الإنجليزي شارلز فورستر عن وجهات نظر شبيهة: حيث رأى في كتابه «كشف الحجاب عن المحمدية» عام ١٨٢٩م أن الإسلام «منزل في منتصف الطريق»، وهو «مصطلح وسيط» بين المسيحية والوثنية. يقول فورستر: «إنه فقط خاص بالمعرفة المنصفة لما لديهم، نستطيع أن نأمل في جعلهم حساسين لما لم يكن لديهم».

وتتخذ البعثات التبشيرية الآن أشكالًا أخرى بعد اختفاء الهجوم المباشر باعتباره غير عملي، إن لم يكن غير ضروري، وتظهر هذه الأشكال أحيانًا في مظهر سكوني، وأحيانًا ترتدي ثوب الرغبة في توحيد القوى ضد عدو مشترك يُعرف بأشكال مختلفة. وقد عاد النمط المبكر في دراسة الإسلام لأغراض لاهوتية ومحاولة دحضه إلى الظهور في القرن العشرين في مكان واحد فقط، في الاتحاد السوفيتي.

ففي الأيام الأولى بعد الثورة، سادت الحاجة لدى الأكاديميين الروس لتفنّيد الإسلام والقضاء على الحركات الإسلامية في الأراضي المسلمة داخل الحدود الإسلامية للإمبراطورية الروسية السابقة في الاتحاد السوفيتي من أجل الشيوعية.

وتشابهت الأدبيات المعادية للإسلام في موسكو في العشرينيات والثلاثينيات من وجوه عدة لحدٍّ بعيد مع تلك الأدبيات التي خرجت من أديرة أوروبا الغربية في العصور الوسطى. وكان تفسيرهم لظاهرة الإسلام مبنيًا على مبادئ نظرية مسبقة وجهت لأغراض

عملية تنتمي لأدبيات اللاهوت الديني أكثر منها لأغراض أكاديمية. وتأسست العديد من الكتابات الماركسية عن الإسلام على الأسس نفسها، وإن كان منها ما أنتج خارج الاتحاد السوفيتي، وظهر فيها تعقيدات عقلية أكبر، وأهداف جدلية أقل وضوحًا.

ولا شك أن بعض الدول الإسلامية، ولأسباب تكتيكية -عادة ما تبناها الماركسيون- أدخلت بعض التعديلات الضرورية للوصول إلى مدخل قريب من مدخل «بلدردجيك»، الذي يقوم «محمد ﷺ» كاشتراكي في صميم قلبه، وأداة في أيدى قوانين التاريخ التي لا ترحم، بل ورائد محتمل من رواد الشيوعية لدى المسلمين. واكتسب هذا المدخل تأييدًا متواضعًا تمامًا، باستثناء قلائل من أصحاب الأيديولوجيا الرسمية للنظام الحاكم.

وبعيدًا عن أعمال قلة من الأكاديميين الماركسيين في الغرب من الكنيسة الكبرى، فإن أدبيات الجدل اللاهوتي، سواء ماركسية أو مسيحية، قلما ظهرت فيها إشارات على الفضول الثقافي، أو محاولات التجرد والاستقلال في الرأي، الذي كان يراه البعض -في الواقع- خطيئة، بينما رأى البعض الآخر تلك الميزة على أنها خطأ أيديولوجي. وقد نجحت الدراسات الجدلية اللاهوتية في الغرب، وأشير إليها برمز جديد، عرف فيما بعد بالتعريف الشاذ «الاستشراق»، وتصور هذه الكلمة -بغموض شديد- هدف دراسات الأكاديمي، بينما لا تشير إلى أسلوبه أو غرضه منها.

وعادة ما قامت مناهج الباحث الأكاديمي على أساس العقيدة، وفقه اللغة التاريخي والمقارن، وكان دافعه في الأساس الفضول العلمي، برغم أن فرص إطلاق العنان لفضوله عادة ما كانت نتيجة لاحتياجات سياسية واقتصادية.

وقد بدأت مرحلة جديدة لهذه الدراسات في عصر النهضة عبر مجموعة من الظروف الملائمة بشكل فريد؛ فقد ساهم كل من الإحياء الكلاسيكي، والرحلات الاستكشافية -بقدر كبير- في نمو البحوث الاستشراقية. وقد أعطى المؤرخون القدامى النموذج في دراسة الشعوب الأجنبية والمعادية، خصوصًا هيرودوت، وأسس الباحثون الجدد منهج فقه اللغة التاريخي والمقارن، الذي كان ضروريًّا لمثل هذه الدراسات، بينما أتاحت

أوروبا المجال، وأعطت المادة الخام، وبررت الحاجة لهذه الدراسات.

فبينما كانت أوروبا تتوسع عبر السواحل والمحيطات على الجانبين، كان الإسلام الذي تمثله في ذلك الوقت الإمبراطورية العثمانية، يتقدم خلال البلقان تجاه فيينا. وبدا – لفترة من الزمن – أن تركيا تمثل تهديدًا أساسيًّا لبقاء الحضارة المسيحية، ولكن في الوقت نفسه أتاحت الحدود الشاسعة للإمبراطورية فرصة كبرى للتبادل التجاري مع أوروبا. وكانت الإمبراطورية باعتبارها عدوًّا، كما أنها سوق لأوروبا حقلًا مهمًّا من حقول الدراسة والبحث.

وقد أتاح الإصلاح، والإصلاح المضاد في الإمبراطورية اهتمامًا دينيًّا جديدًا في الشئون الأوروبية. ولفترة من الزمن أظهر البروتستانت، خاصة التوحيديين منهم، اهتمامًا بالإسلام بوصفه عقيدة، بدت بعدائها لتعدد الآلهة وللصور، ذات ميول تتشابه مع التحدي البروتستانتي للكاثوليكية.

إضافة إلى ذلك، كان هناك إغراءٌ باحتمال التحالف التركي مع البروتستانت ضد القوى الكاثوليكية. وبرغم أن هذا كله أفضى للا شيء، فإنه ترك بعض الأثر على تطور البحوث الأكاديمية الأوروبية ونموها.

وقد انقسمت كتابات الأوروبيين عن الإسلام منذ القرن السادس عشر فصاعدًا إلى فرعين رئيسيين، ولكن بمدخلين مختلفين تمامًا:

١ – الفرع الأول يمكن أن نسميه بالكتابات الأكاديمية، ويسوده الفكر العقائدي، وفقه اللغة التاريخي، والذي يهتم في الأساس بالنصوص المقدسة وكلاسيكيات الإسلام. وتمت دراسة القرآن والأدب العربي القديم بنفس الطريقة والأساليب التي درس بها الإنجيل وكلاسيكيات الإغريق والرومان في أوروبا.

وتوجه الاهتمام الأكبر للغة العربية، وبدرجة أقل اللغة الفارسية، ويعد الأمر اللافت للنظر أن اللغة التركية لم تحظ بأي اهتمام على الإطلاق برغم أنها كانت اللغة الرئيسية

في العالم الإسلامي، فقد كان يعيبها أنها لغة حية، ولذلك -مثلها في ذلك مثل اللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية- فهي لا تستحق اهتمامًا بحثيًا جادًّا.

٢- أما الفرع الثاني فقد كان نوعًا من الكتابات العملية، التي تهتم في الأساس بأخبار تركيا، وبدرجة أقل بأخبار البلاد الإسلامية الأخرى.

وصدرت كتب عديدة عن الإمبراطورية التركية: مصادرها، وشعبها، وقوتها العسكرية، وبالطبع من بين أشياء أخرى: ديانتها، وأنماط العبادة، والنظم، والعقيدة التي وحدت بين شعوب الإمبراطورية.

وقد قامت هذه الكتابات في الأساس على الملاحظة المباشرة، بهدف إشباع الحاجة لمعرفة عملية دقيقة عن هذا الجار الخطير، والمثير في الوقت نفسه لاهتمام المسيحية.

ويمكن ملاحظة أن هذا الجار كان ينظر إليه حتى ذلك الحين من منظور ديني، أكثر منه منظورًا قوميًّا، وأنه حتى الأسماء العرقية، مثل الأتراك، والمغاربة الفاتحين للأندلس، كانت تستخدم بمعنى ديني، بوصفه مرادفًا للمسلمين، ولم يكن المسيحيون الشرقيون يسمون كذلك، بينما الأوروبي إذا ما تبني العقيدة الإسلامية، كان يقال عنه إنه «تحول للتركية».

واستمد البحث الأوروبي في الإسلام خلال القرن التاسع عشر قوة دافعة هائلة جديدة. وساهمت تطورات عديدة في نموه نموًّا كبيرًا، منها تطبيق الأسلوب التاريخي النقدي على الدراسات الإسلامية، التي أنشأها وطورها الباحثون الأوروبيون، خاصة الألمان، في دراستهم للإغريق والرومان والتاريخ الأوروبي.

وكان لاستخدام هذه الأساليب في دراسة التاريخ المبكر للإسلام، وحياة الرسول، وتأسيس الخلافة، والغزوات العربية الكبرى وغيرها أكبر الأثر في تقدم هذه الدراسات خطوة كبرى للأمام، والتي أرست الأساس لكل الدراسات والكتابات اللاحقة في العالم الإسلامي وفي أوروبا.

وكان التطور الآخر المهم، هو في تحرير يهود أوروبا، وما تبع ذلك من دخول باحثين يهود في الجامعات الأوروبية. ومنذ البداية أسهم الباحثون اليهود إسهامًا جوهريًا في تنمية الدراسات العربية والإسلامية وتطويرها، وهو إسهام استمر حتى اليوم، حسبما سمح به القائمون على الإدارة ذوي الخلفيات السياسية. لكنهم -على أي حال- اختلفوا عن أقرانهم في جوانب عديدة مهمة، فقد كان الباحث اليهودي على عكس زميله المسيحي بلا أي طموح تبشيري، ولم يكن لديه حنين صليبي، أو اهتمام بالمسألة الشرقية، فقد كان الباحث اليهودي متحررًا من المخاوف المتوارثة، والإجحاف، والمثبطات التي أحاطت عادة بالأكاديمي المسيحي.

بل على العكس، كان الباحث اليهودي لديه ميل تفضيلي لموضوع دراساته من جانبين مهمين، أولهما كان عمليًا وحقيقيًا، فالعبرية والعربية مشتقتان من أصل لغوي واحد، وتعد اليهودية والإسلام ديانات شقيقة، بينهم العديد من التشابهات المهمة.

وكان اليهودي -خاصة اليهودي المتعلم- يملك بداية تتجاوز زملائه المسيحيين عند دراسة الإسلام، وفهم فوري لشئونه لم يستطع المسيحيون الوصول إليه بسهولة.

إضافة إلى ذلك، كان هناك سبب في التعاطف اليهودي مع الإسلام؛ إذ إن فترة العداء الديني التقليدي لليهودية في الفكر المسيحي، أدت إلى عداء للسامية تم التعبير عنه بطريقة عنصرية، فلم يعد الهجوم على اليهودي باعتباره كافرًا -وهي تهمة لم يعد لها أهمية في القرن التاسع عشر التنويري- بل صار الهجوم عليه باعتباره جنسًا أدنى، وحليفًا لآسيا في أوروبا.

وتم لفظ اليهودي بوصفه شرقيًا متطفلًا، والذي تحول لتأييد شرقيين أكثر سلطة وقوة بحثًا عن المساندة، وبذلك فهو يشبه الأمريكيين السود الذين ينظرون لأفريقيا أو حتى لآسيا في الوقت الراهن، للسبب نفسه في الحالتين.

وبرغم أن هذا الميل التلقائي كان خياليًا إلى حد كبير، ولم يكن متبادلًا بين الاثنين بالمرة، فإنه كان عاملًا مهمًا في ظهور التعاطف اليهودي مع الإسلام، واهتمام اليهود

بالدراسات الإسلامية. وكان الباحثون اليهود من أوائل الذين حاولوا تقديم الإسلام للقراء الأوروبيين كما يراه المسلمون أنفسهم، والتأكيد عليه، وخلق الإدراك به، بل في الواقع إضفاء الرومانسية على مزايا وإنجازات الحضارة الإسلامية في أيام عظمتها.

ولا شك أن التطور الرئيسي في القرن التاسع عشر الذي أثمر في نمو الدراسات الشرقية، كان في صعود الإمبريالية، وتوحيد القوى الأوروبية في مواجهة الجزء الأكبر من العالم الإسلامي.

وكانت الدول الرئيسية التي أبدت اهتمامًا بالعالم الإسلامي هي بريطانيا، التي حكمت الهند، وكذلك فرنسا التي تحكمت في شمال أفريقيا، ثم فيما بعد غرب ووسط أفريقيا، وأيضًا هولندا التي سادت الجزء الأعظم من جنوب شرق آسيا المسلم، وأخيرًا روسيا التي احتلت الشعوب الإسلامية في الفولجا، والقوقاز، والممالك الإسلامية القديمة في وسط آسيا.

كانت تلك البلاد هي القوى الإمبريالية الأربعة الرئيسية، التي تقاسمت السيطرة على العالم الإسلامي فيما بينها. وبالإضافة إلى هؤلاء أقامت ألمانيا والنمسا علاقة شبه استعمارية مع الإمبراطورية العثمانية، وفيما بعد -لفترة قصيرة لكنها مهمة- إيطاليا التي حكمت أجزاء من شمال وشرق أفريقيا.

ويلقي الشرقيون عادة بالاتهام ضد المستشرقين، بأنهم خدام للإمبريالية، وأن أعمالهم تصمم لخدمة احتياجات الحاكم، والتاجر، والدبلوماسي، والمبشر. ولا يعد هذا الاتهام دون سند، بل يوجد مساندة إضافية له في الظهور العرضي للمستشرق شخصيًّا للقيام بأحد هذه الأدوار.

وفي آخر إمبراطورية أوروبية تحكم في أراضي إسلامية، وهي الإمبراطورية الروسية، كان البحث الأكاديمي، دون احتمال الخطأ -بل وبشكل معلن- يتشكل حسب سياسات وأهداف الدولة الروسية. ولكن عند تقييم الدوافع التي حكمت الباحث الغربي، نجد أنه حتى اليوم هو وحده من بين الجنس البشري كله، يقوم بدراسة الحضارات الأجنبية عنه،

ولذا فإن التهمة تبدو غير حقيقة، لدرجة أنها تكاد تكون مضحكة لسخفها وغرابتها!

فالخبير التبشيري أو الاستعماري، كان له -إجمالًا- دور ثانوي في نمو الدراسات الإسلامية في الغرب، وكان عمله باستثناءات قليلة جدًّا، يحظى باحترام ضعيف، ويتمتع بنفوذ ضئيل بين الباحثين.

وكانت الخطوات الرئيسية التي دفعت بالدراسات للأمام، من صنع رجال كانت أساليبهم نقدية وأكاديمية، ومعظمهم كانوا أساتذة جامعة مستقلين، وأحيانًا معارضين للمصالح الإمبريالية العظمى، والمصالح التجارية.

ويعد التاريخ هو أول العلوم الاجتماعية التي أولت اهتمامًا بدراسة الإسلام. وقد تولى رجال أصحاب رؤية واقعية عملية تمويل دراسة تاريخ تركيا العثمانية، آخر القوى الإسلامية العظمى الباقية، وقام الأكاديميون بالبحث في جذور التاريخ المبكر للعقيدة والمجتمع الإسلامي.

أما بالنسبة لجذور العقيدة فقد حقق البحث فيه إنجازًا ذا أهمية حتى الآن، باعتباره معاصرًا، ويمثل نظرة أولى للإسلام، أما البحث في التاريخ المبكر للإسلام فقد أرسى مؤسسات لها نظام أكاديمي عظيم ومستمر.

ويقال إن تاريخ العرب كتبه في الغرب أساسًا مؤرخون لا يعرفون العربية، أو مستعربون لا يعرفون شيئًا عن التاريخ العربي. فإذا أضفنا اللغة الفارسية والتركية، وبعض اللغات الأخرى للمعادلة، يمكن أن يشمل القول تاريخ الإسلام ككل.

وإلى الآن يجب الاعتراف -مهما يكن الثمن في التقييم المهني الذاتي- بأن المعايير الأكاديمية في دراسات الشرق الأوسط تبدو أقل بدرجة ملحوظة عن تلك المعايير في غيرها من الدراسات. ولكن برغم ذلك، كان هناك بعض التقدم الذي تم إحرازه؛ ففي خلال القرن ونصف القرن الماضي، من خلال سلسلة من الباحثين المؤرخين أو المستشرقين الذين أضافوا إضافة ملموسة إلى فهمنا لتاريخ الإسلام، بل أيضًا إلى فهم

المسلمين لأنفسهم.

في الواقع، فإن المؤرخين حين يكتبون عن الماضي، فإنهم يقعون فريسة لأزمنتهم في مادة الكتابة، والأساليب، والمفاهيم، والاهتمامات. ولا يسع المؤرخون لفترة الإسلام الكلاسيكي بالتالي إلا أن يتأثروا بالإسلام المعاصر الذي عايشوه، وبوجه خاص فقد تأثروا بالضرورة بهذا الجزء من العالم الإسلامي، الذي أتيح لهم الاقتراب منه سواء لظروف شخصية أو قومية.

لهذا فقد مال المستشرقون البريطانيون، والفرنسيون، والروس، والألمان -الذين كتبوا عن الإسلام- إلى رؤية الإسلام في هيئته ونمطه الهندي، أو الشمال أفريقي، أو الوسط آسيوي، أو العثماني.

كما يسترشد المؤرخ أيضًا، في الأسئلة التي يطرحها، والإجابات التي يحصل عليها، بالقناعات الراسخة في عصره، والمناخ السائد فيه؛ فمثلًا «إدوارد بوكوك»، أول المستعربين الإنجليز العظام، والذي عمل في أوكسفورد خلال الحرب الأهلية، أشار في دراسته لخلافة المأمون إلى الصدام بين القوى الحاكمة التي رآها حوله، بينما يميز الأكاديميون الأوروبيون في القرن التاسع عشر بين تيارات الليبرالية والقومية في الصراعات الدينية والطائفية للإسلام المبكر، أما مؤرخو القرن العشرين الذين نظروا في مرآة التاريخ، فقد وجدوا تغيرًا اقتصاديًا وصراعًا اجتماعيًا وراء الأحداث، واتجهوا إلى الطرق والمفاهيم الجديدة لعلماء الاجتماع كي يستطيعوا فهم هذه التغيرات والصراعات.

وكان أول المراقبين الأوروبيين الذين وضعوا نظريات عامة ذات أهمية عن المجتمع الإسلامي -وهو أمر ليس مفاجئًا- هم الرحالة الأوائل. ومن المؤكد أن أكثر هؤلاء نفوذًا وأثرًا هو «فرانسوا بيرنير» (١٦٢٠ -١٦٨٨)، وهو طبيب فرنسي ومؤرخ أمضى اثنى عشر عامًا في الهند، وفترات أقل في سوريا ومصر.

وقد حاول بيرنير -بالإضافة إلى وصف المجتمع الإسلامي- أن يحلل أسباب فقره النسبي، وتخلفه في الفنون والعلوم والزراعة. وهو يجد التفسير لذلك في غياب الملكية

الخاصة للأراضي، وحصار الحاكم للأرض الزراعية، والذي أدى -بشكل مباشر وغير مباشر- إلى مجتمع راكد ونظام حكم استبدادي.

وقد أثرت أفكار بيرنير في العديد من الكتاب اللاحقين، لعل أهمهم :«مونتسيكيو»، وتبناها أيضًا «كارل ماركس»، وبهذا فإنه يوضع مع «آدم سميث»، وأنصار المذهب النفعي الإنجليزي، من أسلاف النظرية الماركسية عن «النظام الآسيوي في الإنتاج».

أما الفرنسي الآخر فهو «فولني» الشهير (١٧٥٧ - ١٨٢٠)، والذي قضى ثلاثة أعوام في مصر وسوريا. وعلى عكس العديد من الرحالة، فهو لا يخبرنا بشيء عن رحلاته ومغامراته، لكنه يصف بدلًا عن ذلك -بشكل منتظم وبالتفاصيل- حال البلاد التي زارها، ويختبر الأسباب وراء ما يصفه بأسلوب فلسفي.

إنها صورة كئيبة، تلك التي رسمها فولني للفقر والخوف، والجهل والتخلف، والطغيان ولصوصية قطاع الطرق، وعدم الأمان، وقائمة الخراب الذي يسود ولا يتوقف إلا بموجات عنف مفاجئة بلا هدف. ويرفض فولني النظرية السائدة في زمانه، التي تقول بأن هذه الخطايا نتيجة للمناخ العام وأثره على الشخصية. والسبب الحقيقي -حسبما يرى- في طبيعة المؤسسات الاجتماعية، في نظام الحكومة والدين، وفي سوء آليات الحكم الاستبدادي، الذي يستند إلى الحد الأدنى من تعليم الآخر أو جهله.

وعندما كتب فولني ثانية بعد قيام الثورة الفرنسية كان متفائلًا، معتقدًا بأن ما حجبه الاستبداد يمكن للحرية أن تغيره، وأن التخلف الاجتماعي كان تراجعًا عرضيًا على طريق التقدم، الذي يمكن للتغيير والإصلاح أن يتغلب عليه.

ثم، وبعد نصف قرن، اتخذ «أدولف سليد» (١٨٠٤ -١٨٧٧)، وهو ضابط بحرية بريطاني، الذي كان في تركيا أثناء عهد الإصلاحات الكبرى للسلطان محمد الثاني وخلفائه رؤية مختلفة.

ولم يولي أحدًا لكتبه الاهتمام الذي تستحقه، وبلا شك أن هذا كان بسبب أسلوبها

كروايات ذات نمط قديم، برؤية شخصية، وربما كان الأهم أن النتائج التي تطرحها اصطدمت بالأصول الليبرالية لهذا العصر.

وعلى عكس معظم المراقبين الأوروبيين، لم يكن «سليد» مقتنعًا، لا بنواقص النظام القديم ولا بمزايا النظام الجديد.

ولكونه مراقبًا ناقدًا -وإن كان متعاطفًا مع النظام القديم- فقد كان مدركًا لعيوب هذا النظام، إلا أنه وجد فيه الكثير الذي كان محل إعجابه، وبينما رأى الحاجة لبعض التغييرات، فقد رفض السرعة التي فرض بها هذا التغيير دون تمييز، وأوضح أن الإصلاح الليبرالي، بتدميره لجوهر مجتمع تقليدي -مثل ذلك القائم في تركيا- يمكن أن يؤدي إلى فقدان الحرية؛ فالنبل والأرستقراطية القديمة، مهما كان أثرهما ضئيلًا، فقد كان لهما كرمهما وشرفهما وميزاتهما الأكيدة، بينما النبل والأرستقراطية الجديدة، اللذان فرضتهما الإصلاحات الليبرالية، كانا جشعين وفاسدين.

إن هذه الأحكام التي تكشف عن بصيرة جلية، مع غيرها من الأحكام الشبيهة تضع «سليد» في مكانة واحدة مع «بروك» و«توكيفيل»، باعتباره نبيًا محافظًا للحكم الراديكالي.

الفيلسوفان الفرنسيان والبحار الإنجليزي، ليسوا إلا ثلاثة من بين أفضل الرحالة الذين عادوا من الشرق لكي يُبصِّروا أبناء بلدتهم بالإسلام. وساعدت كتاباتهم -ربما أكثر من كتابات المؤرخين- في تشكيل صورة عن الإسلام والحضارة الإسلامية، كما انطبعت في الفكر الغربي ودوائر الأكاديمية الغربية.

ومنذ القرن التاسع عشر حتى الآن صار لدى معظم المفكرين السياسيين والاجتماعيين العظام ما يقولونه عن جارهم الأقرب لدينهم المسيحي؛ ففي فرنسا تحدث كل من «منتسيكيو» و«فولتير»، وفيما بعد «توكيفيل» عن الفكر الإسلامي ومؤسساته، وفي ألمانيا ناقش كل من «هيردر» و«هيجل» الرؤى الفلسفية الأكثر عمقًا، وفي إنجلترا اعتبر «بروك» الشخصية القانونية (الشرعية) والسياسية للحكومة الإسلامية نموذجًا فريدًا، التي أثرت في فكر «وارين هاستينجز»، بينما «آدم سميث» و«ريتشارد جونز»، و«ميل» الأب والابن،

علقوا على البني الاقتصادية والاجتماعية للإمبراطوريات الإسلامية.

وبعد زمن طويل من هؤلاء، ظهر «سبنجلر» و«توينبي»، وغيرهما من مكتشفي ما بعد التاريخ، كما يطلق عليه الآن، برغم أن مصطلح التاريخ الموازي أكثر ملاءمة في وصفه لإسهاماتهم. وفي السياق نفسه يمكن ذكر مجموعة أخرى من الكتاب بشكل عابر؛ حيث إن صلتها ضعيفة بموضوع البحث.

ونجد أنه في أدبيات «الشك الذاتي»، و«العقاب الذاتي»، الذي صار جزءًا أساسيًّا في الفكر التقليدي الغربي، يستخدم المسلم -مثل غيره من غير الأوروبيين- عادة بوصفه نوعًا من الدمية النموذجية، أو دمية تتحدث بصوت يصدر من بطنها؛ حيث تقوم بدور سبق وضعه، في التحدث بخطاب أوروبي صرف؛ كل هذا لا علاقة له من قريب أو من بعيد لا بالإسلام ولا بالبحث الأكاديمي، وهو يساهم في فهمنا للإسلام، بالقدر نفسه الذي ساهمت فيه رحلات جوليفر في معرفتنا بفن وعلم رسم الخرائط، أو ببلاد فارس، وبقدر أقل كثيرًا في تثقيفنا.

وهناك لدى العديد من مؤسسي علم الاجتماع الحديث ما يقولونه لنا عن الإسلام. فبالنسبة لـ «أوجست كومت»، كان الإسلام وسطيًّا ينتمي للعصور الوسطى -مثله مثل المسيحية- وحكم الإسلام على المسيحية بالإخفاق ليفسح الطريق إلى دين جديد له إيجابية عملية، وقد تتبع أوجست الإصلاحات العثمانية باهتمام وتعاطف، وله بعض التطبيقات على الأتراك الصغار أبناء الجيل التالي، والذين كان شعارهم «الوحدة والتقدم»، تحويرًا لشعار أوجست «النظام والتقدم».

وبينما توفي «ماكس ويبر» قبل أن يضيف الإسلام للديانات الأخرى التي اختبرها بالتفصيل، فإن دراسته تحتوي على علامات عديدة على انشغاله وفكرته عن الإسلام، المتأثرة -إلى حد بعيد- بكتابات «جوليوس فيلهاروزن». وكغيره من كتاب العهد الإمبراطوري رأى «كارل ماركس» الإمبراطورية العثمانية في الأساس من منطلق «المسألة الشرقية»، ولكنه لم ير العرب كلية.

على أي حال، فإنه كرس بعضًا من اهتمامه بالهند، وجنوب شرق آسيا، كما أرسى نظرية «النمط الآسيوي في الإنتاج»، التي قام آخرون بتطويرها.

ولعل ما يثير الدهشة أن إسهام آباء المنهج الاجتماعي في فهم الإسلام كانت قيمته محدودة، باعتبار أن ما توافر لهم من معلومات لم يكن كافيًا وتنقصه الدقة، ذلك رغم أن بعضهم، خصوصًا «كومت»، و«دورخايم»، بالإضافة إلى «جوستاف لوبون»، و«إدموند ديمولينز»، كان لهم أثر بالغ على الكُتَّاب المسلمين.

وربما كان الإسهام الأهم لهؤلاء، هو تحفيز المستشرقين لأن يستكشفوا، والأكثر شيوعًا، أن يدحضوا قناعاتهم الخاصة، وربما ما هو أكثر أهمية أن المستشرقين استخدموا نظرياتهم ومناهجهم في طرق مسالك جديدة من التحقيق.

ومنذ بداية القرن أتبع العديد من الإسلاميين هذا الطريق، وقد أضاف الأمير «كيتاني» أحد تلامذة «كومت»، تحليلًا إيجابيًا لهذا النهج، وطبقه على مسيرة النبي محمد ﷺ وبدايات الإسلام. وقد حاول «كارل هينريش بيكر»، وهو صديق «ماكس ويبر» و«ترويلتش»، أن يثبت أن الإسلام لا يتنافي بطبيعته مع التقدم الاقتصادي، وأن الحضارة الإسلامية -ذات الأصل الهيليني- تنتمي إلى المسيحية وليس إلى آسيا.

وكان لواضعي النظريات الاجتماعية الآخرين -أمثال «باريتو»، و«لوبلاي»، و«برايسيج»، و«دورخايم»- قانونهم بين المستشرقين، كما أن للباحثين المحدثين قانونهم أيضًا، وأهمهم «روبرت رودفيلد» من شيكاغو.

وتعد حالة «كارل ماركس» ذات أهمية خاصة؛ فقد كان التحليل الماركسي للإسلام، على اتساعه، ذا أساليب ثلاثة، أحدها هو «النمط الآسيوي في الإنتاج»، وقد رسم «كارل ماركس» و«إنجلز» هذا النمط بأدني قدر من الإدراك، بأن نظامهم الطبقي -المستمد من التاريخ الأوروبي- قد لا يصلح للتطبيق بشكل كوني.

وأخذ بعض الماركسيين بهذا المنهج، وبدمجهم لمقاطع أو حتى جمل منفصلة

كتبت في أوقات مختلفة، بعضها في مراسلات أو مسودات، أو حتى مقالات صحفية، استطاعوا أن ينشئوا نظامًا متماسكًا من الفكر الملهم. وأنصب معظم الجدل حول «النمط الآسيوي في الإنتاج» على الصين في الأساس، وبقدر أقل على الهند، بينما استحوذ العالم الإسلامي على أدنى اهتمام.

على أي حال، فقد انتشر إحياء الاهتمام بهذا الفرع من الماركسية في تركيا؛ حيث حاول اقتصاديون محدثون قلائل اكتشاف النمط الآسيوي في الإنتاج إبان عهد الإمبراطورية العثمانية. ويعد «النمط الآسيوي في الإنتاج»، الذي لا يوجد فيه ملكية خاصة للأراضي، وبالتالي ليس فيه صراع طبقي، بل فقط معارضة متواضعة بين الجماهير المتهورة، وبيروقراطية تطور الدولة، هو أحد أكثر الرؤى الماركسية جلاء ودقة، ليس بوصفه تاريخًا، لكن نبوءة.

ولسبب ما، لم يعجب «ستالين» بنظرية «النمط الآسيوي في الإنتاج»، بل إنه في الواقع ألغاها تمامًا عام ١٩٣٨، بعدها، كان لابد للباحثين السوفييت أن يلائموا بين الإسلام في التسلسل المعتمد للأنماط الإنتاجية القديمة: العبودية، والإقطاع، والبروجوازية.. وقام جدل كبير حول كيفية القيام بهذه الملاءمة.

ولعل أبرز الأمثلة المتاحة في الإنجليزية لهذه الأدبيات، ما كتبه لاحقًا الأستاذ/ «إي. إيه. بيليابيف»، وقد غطت دراسته الفترة من القرن الخامس حتى القرن العاشر، وهي تطرح ما يمكن أن يطلق عليه المرء: تفسيرًا أصوليًا سوفيتيًا روسيًا معتدلًا لبعث النبي محمد ﷺ، ونشره لرسالته، وصعود الإسلام، بخليط فريد من الولاءات والمفاهيم والأهداف.

وقدم «السلافيون»، في هذا الطرح، ظهورًا خاطفًا غير محتمل، كهؤلاء الذين نظرت إليهم الإمبراطورية البيزنطية على أنهم الحشود العاملة» بوصفهم حلفاء لهم مهدوا لظهورهم. وفيه أيضًا تتناقض المعاناة التي تنتهي، والطاقة التي لا تتبدد، و«النشاط الإنتاجي للجماهير الكادحة»، مع الخيانة، والقسوة، والخسة التي تمتع بها أبطال الملكية،

والإقطاع، ورجال الدين.

وتركز الدراسة -بوجه خاص- على الرعب والإرهاب الذي جلبته الغزوات العربية وحكمهم في آسيا الوسطى، بالأسلوب نفسه الذي أتبعه المؤرخون الفرنسيون من جيل سابق في إمعان النظر في الخراب الذي خلفه «العرب المغيرون» أو «القراصنة» في شمال أفريقيا، ولا شك أن سبب التركيز كان واحدًا في الحالتين.

ويعد المسح الذي قام به بيلياييف في كتابه عن الأعمال البحثية السابقة في بداية كل فصل من فصول الكتاب من الأجزاء المهمة فيه، وهو يتناول في هذه المراجعة البحث الأكاديمي الغربي والسوفييتي، ويتجاهل -في ازدراء- العرب المحدثين، وغيرهم من الباحثين المسلمين باعتبار أنه لا قيمة لهم، أو في أفضل الأحوال قيمتهم ثانوية.

ولا ينال إلا باحثين عربيين قدرًا من الاهتمام، وهما: باندالي جوزي، وإميل توما، وهما ماركسيين، ومما يثير الفضول بحق «مصادفة» أنهما من المسيحيين الأرثوذكس.

ويرى بيلياييف أنه من أفضل مؤرخي العرب الغربيين «كليمنت هورت»، و«فيليب هيتي»، كما يتحدث بإجلال كبير عن أحد الباحثين «الجوزويت» البلجيكيين وهو «هنري لاميتز». وقد كان الاهتمام الأول بين الباحثين السوفييت، هو كيف يوائمون بين التاريخ الإسلامي في الإطار المعد سلفًا لدراسته؟!

ويرفض بيلياييف نظرية «الرأسمالية التجارية» ذات الأصل الإسلامي، باعتبارها مخالفة بوضوح للمعتقدات «الماركسية -اللينينية» الأساسية، كذلك فإنه ينفي التفسير- الذي يلقي قبولًا واسعًا- القائل «بالإقطاع المبكر»، متهمًا إياه بتهمة أخف: أنه لا يتطابق مع الأدلة.

وقد رفض أيضًا محاولات «موروزف»، و«كليموفيتش»، و«تولوسوف» لإثبات أن محمد ﷺ لم يوجد أبدًا، بالقدر نفسه من الحدة.

ومن وجهة نظر بيلياييف، فإن القوة الدافعة للإسلام نبعت أساسًا من الملاك العبيد،

والتجار البورجوازيين من مكة والمدينة، أي من مجتمع اشتراكي بدائي يتداعى. ويعتبر أن القرآن كتابًا ملفقًا أعد بعد وفاة محمد ﷺ، وهو يعبر عن الأيديولوجيا الجديدة التي تبرر «عدم المساواة في الملكية»، و«العبودية»، و«تطور مفهوم المقاصة».

ويصف بيليابيف «العبد المؤمن بالله» بأنه تاجر نموذجي يعكس كل مظاهر المجتمع التجاري في مكة، وأنه فقط بعد الفتوحات الكبرى، وفي عهود الخلافة الإسلامية، ظهر الإقطاع المبكر ليحل محل نظام إنتاج العبيد، ويرى أن الهدف الرئيسي من عهد الخلافة المبكر، هو «تغليب المصالح الاقتصادية للقلة الثرية على مصالح الغالبية العاملة بالقوة المسلحة». كما يقدم عددًا من الاقتراحات المثيرة للاهتمام بالنسبة للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي لعهود الخلافة المبكرة، وهي اقتراحات لا تطرح هكذا، ولكن في إطار لم يكن معروفًا للباحث الغربي منذ عهد الإصلاح.

وتهدف هذه الكتابات، وغيرها من نفس الفصيلة إلى الهجوم الجدلي «اللاهوتي» العنيف، لدحض وتفنيد المعتقدات الإسلامية، بدلًا من شرحها، وللتهوين من رصيد الماضي الإسلامي، الذي قد يحيي الشعور بالكرامة والفخر لدى المسلمين، ويشجع معارضة الدور السوفييتي في الأراضي الإسلامية. وقد ألهمت أهداف شبيهة، في تاريخ سابق، بعض المؤرخين البريطانيين والفرنسيين والألمان «الاستعماريين»، برغم أنها لم تملك حق إسكات الأصوات التي عارضتها.

وكانت هناك محاولات ذات صبغة دعائية ماركسية وقحة -في عهود أكثر حداثة- لدراسة الإسلام، بواسطة باحثين من أمثال: «أي. بي. بتروشيفسكي» في روسيا، و«ماكسيم رودينسون» في فرنسا، والأكثر جلاء في دراسة الأخير «الإسلام والرأسمالية، ١٩٦٦».

يعلن «ماكسيم رودينسون» عدم انتمائه إلى أي أصولية عقائدية، وينفي عن نفسه ما يسميه -بأشكال مختلفة ومتباينة- الماركسية البراجماتية، والماركسية المؤسسية، بل إنه يشكو وينتقد عدم دقة استخدام «ماركس» للإقطاع كمصطلح، ويعتبره لا يلائم المجتمع

الإسلامي الوسطى.

برغم هذا كله، فإنه يبقى ماركسيًّا بالممارسة، ويبذل جهدًا كبيرًا في الجدل الماركسي الداخلي، ولإشكالات الترتيب الصحيح للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي في منظور مصطلحات الماركسية.

ويشارك رودينسون العديد من الأكاديميين الماركسيين في افتراضين:

الأول- أن هناك نسقًا كونيًّا أو تتابعًا ما للأحداث في التطور الاقتصادي والاجتماعي.

الثاني- أن نموذج هذا التطور يمكن بناءه من الخبرة الغربية، والتي تجمع مزايا منها أنها درست بشكل جيد، وأنها تنتمي إلينا -نحن الغربيين، ويعد الافتراضان محل تساؤل.

فعلى مدى زمن كان إسهام علم الاجتماع في دراسة الإسلام مبنيًا على الملاحظة العابرة -والتي كانت غالبًا خاطئة- لأنصار التعميم الكبار، وردود أفعال أو استجابات المستشرقين، الذين كان أغلبهم من علماء فقه اللغة المقارن والمؤرخين الذين قرأوا أعمالهم، ثم ظهرت الخطوة التالية عندما شرع الباحثون، الذين تدربوا على منهج علم الاجتماع، في التعامل بشكل مباشر -وللمرة الأولى- مع الإشكاليات الإسلامية، وتولوا العمل الميداني في البلاد الإسلامية، وهو ما استغرق عدة مراحل.

وقد أولت الإدارة الإمبريالية (الإمبراطورية) اهتمامًا خاصًّا بالعلوم الأثنية والعرقية، الأمر الذي يتضح تمامًا ارتباطه بالمسألة لكل قراء كتاب «رودياركبلنج»، وكتاب «سوفيتساكايا إثنوجرافيا».

وقد تم عمل مسح إثنوجرافي مفيد في الإمبراطوريات البريطانية، والفرنسية، والألمانية، والروسية، وكذلك مقالات علمية، تتعامل مع العادات القبلية والمحلية، والأخوة الدينية... وغيرها.

كانت معظم هذه الدراسات وصفية خالصة، ويعد الاعتبار النظري الوحيد، إذا كان هناك ثمة شيء كهذا، هو فرضية احتياجات الإدارة الإمبريالية، ثم بعد زمن ما تحولت

هذه الدراسات الإثنوجرافية الوصفية، إلى دراسات أنثروبولوجية، والتي نشر العديد منها، وغالبًا ما كانت دراسات تُعني بالتفاصيل، مثل دراسة عن قرية ما في تركيا، أو قبيلة من الأعراب، أو طائفة ما في شمال أفريقيا، ... وهكذا.

وحتى وقت قريب جدًّا، قامت هذه الدراسات بوسائل -في الجزء الأكبر منها- برزت للاستخدام في دراسة المجتمعات البدائية، التي لم تصقلها المدنية أو الحضارة الحديثة. ولقد واجه علماء الأنثروبولوجيا العاملين في البلاد الإسلامية خجلًا من تعميماتهم - المخلة- على الإسلام، ورفضوا -في وقت وبشكل مبدئي- الأخذ بالحس الأدبي دليلًا، أو حتى البحث الأكاديمي المبني على مثل هذا الدليل.

فيما بعد، فإنهم أدركوا فوائد وعيوب الأدب والدراسات التاريخية، وآثروا أن يعيدوا النظر في بعضها بينما تجنبوا البعض الآخر. ووجد علماء الاجتماع صعوبة أكبر من علماء الأنثروبولوجي في مقاومة الإغواء بأن الدليل الأدبي للمجتمع المتعلم المصقول لا علاقة له ببحوثهم.

ولزمن طويل تركوا علم الاجتماع الإسلامي ودراساته للمستشرق، الذي بثقته في علم فقه اللغة التاريخي والمقارن، كان كالسيف والدرع، في ضرب الحقيقة وحمايتها -في الوقت ذاته- من الوقوع في الخطأ، وبهذا فقد وضعوا علم الاجتماع، والتاريخ، والعقيدة، والأدب، على قدر متساوٍ -وعادة متوازٍ- في تنافس عادل بينهم.

وبدأت حقبة جديدة عندما اكتسب علماء الاجتماع -بينما ظلوا على اهتمامهم في الأساس بقواعدهم- قدرًا كافيًا من المعرفة اللغوية والتاريخية، كي يصبحوا متخصصين إقليميين مقبولين، بمعنى القبول لأولئك الذين لهم شروط تاريخية ولغوية.

ويعد كتاب «كليفورد جرتيز»، «الإسلام مدركًا»، عملًا شجاعًا، وعلامة فاصلة أيضًا، فكونه عالم أنثروبولوجي مع خبرات ميدانية في كل من المغرب ويافا، كانت له أفكار مثيرة للاهتمام في دراسة ومقارنة تطور ووضع الإسلام في هذين البلدين، في طرفي العالم الإسلامي.

وللوهلة الأولى، قد يبدو هذا مدخلًا غريبًا، وربما كان محل تساؤل، هو إمكان أن يتعلم مراقب مسلم المسيحية بعقد مقارنة بين ممارسة العقيدة المسيحية في كاليفورنيا مثلًا وأثيوبيا:

هناك إجابتان لهذا السؤال:

الأولى- أن المسلم صاحب الخلفية المعرفية، والقدرة على الإدراك، والدقة، يمكنه في الواقع أن يتعلم الكثير عن طبيعة الدين المسيحي من مثل هذه المقارنة، خاصة إذا أمكنه التحدث وقراءة الإنجليزية، واللغة الأمازيكية (لغة أهل أثيوبيا).

والثانية- والتي تحقق الهدف بشكل مباشر، هي أن الإسلام لم يخضع لعوامل التفرقة التي خضعت لها المسيحية في القرون القليلة الماضية.

فالإسلام في تطوره التاريخي في قرنه الرابع عشر، بينما المسيحية في قرنها العشرين، ولا يزال الإسلام بعيدًا عن تجربة الإصلاح والعلمنة التي حولت وقسمت العالم المسيحي، الذي كان يومًا ما واحدًا. وقد ترسخت الهوية الإسلامية، وازدادت قوتها في الأزمنة الحديثة، بخبرة جديدة مشتركة على امتداد العالم الإسلامي، وهي خبرة الاختراق والسيادة، ثم في معظم المناطق زوال تلك السيادة للمستعمرين الأوروبيين.

ويمكن لعلماء الاجتماع أن يسهموا في دراسة الإسلام؛ حيث توجد أمور عديدة في العهود المبكرة والحديثة للإسلام، التي يمكن لعالم الاجتماع، إذا توافرت له مهارات وخبرات خاصة في مجاله، أن يدرسها ويفسرها. وقد قام علماء الاجتماع والمؤرخون بالفعل، الذين استخدموا نظريات علم الاجتماع، بإسهامات متميزة ومهمة في دراسة الإسلام -لعلها بمرور الوقت تثمر بالمقارنة لتلك الدراسات التي قام بها المستشرقون الأوروبيون في عصر التنوير والإصلاح، العهد الذهبي لفقه اللغة المقارن في القرن التاسع عشر.

وقبل أن يتم ذلك، على أي حال، هناك صعوبات يجب التغلب عليها ويلاحظ أن

أكثر الباحثين المحدثين من أصحاب المدخل الاجتماعي نجاحًا، هم أولئك الذين قاموا بالتدريب على فن دراسة اللغة الأدبية لمعرفة التاريخ الثقافي وتحليله.

أما الباحثون الآخرون فتبقى لديهم مشكلة كيفية فهم مجتمع تعد مصادره الأساسية (وثائقه) حبيسة سيناريو غريب، وتحتاج إلى التمكن من لغة صعبة لقراءتها، ودراسة عميقة للحضارة التي أفرزتها حتى يمكنهم تحليلها.

وتعتمد الحلول المتاحة لهذه الإشكالية على واحد أو على افتراضين ملتبسين وهما: إمكانية اكتساب «معرفة عملية» في فترة وجيزة بلغة شرقية تحقق له هدفه، أو الاعتماد على المترجمين والملقنين باعتبارهم بديلًا كافيًا للوصول إلى الأدلة بشكل شخصي.

ويمكن دراسة بعض فروع الحضارة الإسلامية مثل الفن والعمارة دون الرجوع إلى مصادر عديدة، لكن الجزء الأكبر من هذه الحضارة تحيطه فخاخ يمكن أن يسقط فيها الباحث الغافل إذا اقتحم هذا المجال دون دراسة كافية للغة التي كتبت بها مصادره، والتي يفكر بها الناس ويكتبون ويتحدثون بها، والتي تقوم بدراسة حياتهم وإنجازاتهم.

وترتبط معظم الأساليب الحديثة في البحث الميداني للعلوم الاجتماعية بإحدى الموقفين، فإما أن يتعامل الباحث مع قطاع من حضارته هو، والتي يعرف نسقها التاريخي والثقافي، كجزء من تعليمه الذاتي وتنشئته، وإما أن يتعامل مع مجتمع بدائي، حيث الدليل التاريخي والأدبي قد يكون مجهولًا؛ لأنه غير موجود أصلًا.

وربما كان ما لم تتم مواجهته حتى الآن بدقة، هو إشكالية تتعلق بالبحث الميداني في مجتمع أدبي وتاريخي في الأساس، لا بالباحث ذاته. فهذا -في رأيي- هو الإشكال الأساسي الذي يجب حله، قبل أن يتمكن علم الاجتماع الغربي من الإسهام في فهم أفضل للإسلام بشكل حقيقي ومؤثر.

الفصل الثاني

بعض الرحالة الإنجليز في الشرق

استطاع الرحالة الذين كتبوا يصفون البلاد والشعوب في الشرق الأوسط -في العادة- جذب العديد من القراء. وقد أمدوا القارئ العادي -حسب اعتقادي- بالمعرفة المتميزة السامية، والحكمة السامية للإنسان الذي قابلوه هناك، وعرفوه عن قرب. وبقيت هذه القاعدة حتى اليوم، بشكل فعال وقوي، في مواجهة الحماقات اليومية والأسبوعية التي يقدم عليها المراقبون المتخصصون.

وبالنسبة للخبراء، الذين يرغبون في التخصص في شئون الشرق الأوسط، دون اللجوء بالضرورة إلى تعلم لغة من لغات الشرق، فإنهم يبدون ارتياحًا للمعلومات التي تأتيهم من المصادر المتاحة، وهي الوثائق الخام لدى المؤرخ، والتقرير الميداني لعالم الاجتماع، وكذلك المعلومة الأولية للمحلل السياسي.

والحقيقة أن هناك سلسلة طويلة من الرحالة والحجاج الذين رحلوا من أوروبا إلى الشرق، وهؤلاء الذين شاركوا في الحملات الصليبية في القرون الوسطى، ثم تبع ذلك تعقيدات متزايدة بواسطة الدبلوماسيين، والسياح، والتجار، والذين ارتدوا عن الدين المسيحي، والمبشرين، والجنود، والسياسيين، والفنانين، والباحثين، والأدباء، الذين ذهبوا هناك من العالم المسيحي، وجمع بعضهم بين العديد أو حتى كل هذه الوظائف، خاصة في الأزمنة الحديثة.

واليوم، يتمتع الرحالة بشعبية جديدة، ويضطلعون بدور جديد؛ فقد ألغيت بعض الوظائف القديمة لأدب الرحلات، وتولي القيام بها كتاب المقالة أو الرسالة، أو الدليل الإرشادي، والنشرات المجانية، وغيرها من الأعمال المرجعية، بينما يلجأ البعض إلى السينما والتليفزيون، بحثًا عن معرفة وفهم عالم الشرق.

على أي حال، فقد احتفظ أدب الرحلات ببعض وظائفه، وبالإضافة إلى ذلك وجد هدفًا جديدًا، أن يحيي بعض الأدوار التي لعبها الروائيون، والباحثون، وأحيانًا المؤرخون.

ومع الوقت -ولكون كاتب أدب الرحلات يستطرد، وينتقل من موضوع لآخر، ويعبر عما يراه، ويضيف معلومات شخصية- فإنه يربح دائرة واسعة من القراء، بمن فيهم -كما في الماضي- هؤلاء الذين يخشون كلفة السفر ومشقته، ويؤكد هذا إشباعه لأولئك الذين يتجنبون، بمتابعته، صرامة البحث الأكاديمي ودقته.

وينعكس الاهتمام بتسجيلات الرحالة في الماضي والحاضر، في الأدبيات التعليمية المتنامية، التي توظف لهذا الموضوع -مثل كتابات السيرة الذاتية، وكتب الاستكشافات، والكتابات المعدة للصحف والمجلات- الفهارس التي تتعامل مع الرحالة بالترتيب الزمني، وباللغة والبلاد التي جاءوا منها، والتي يذهبون إليها، وحتى بالمكتبات التي يمكن الحصول على كتبهم فيها.

ويقال إن السفر يوسع الأفق والمدارك. ولا شك أن كتب الرحلات توسع الأفق الذاتي، ولا تعد قصص الرحالة قليلة الشأن في التاريخ؛ فهي ذات أهمية، على الأقل في الجانب الذي يركز على تكوين صورة عن البلد المعنى وإسقاطها على إدراك القارئ. وقد يمتد هذا الأثر من الماضي إلى المستقبل؛ حيث إن السياسيين صانعي القرار تحكمهم الذكريات، وتقارير الرحلات عبر العالم. ولكن ماذا تمثل هذه الذكريات والتقارير بالفعل، سواء كانت مصدرًا للمعلومات عن الماضي -أو دليلًا للتواصل في المستقبل؟

وقد قام سير/ ويليام جونز، المستشرق العظيم، منذ مائة عام مضت، بالتقصي والتحقق عن حالة المعرفة الأوروبية فيما يتعلق بالإمبراطورية العثمانية، وعلق عليها موضحًا.

«بشكل عام، فإن الأشخاص الذين أقاموا بين الأتراك، وكانوا مؤهلين لأن يقدموا لنا نبذة وافية عن هذا الأمة من واقع خبرتهم، كانوا إما مقيدين بدائرة محدودة من دوائر الحياة، وإما أنهم استغرقوا في رؤية تقوم على المصالح، بينما آثر القليل منهم تسييس الرسائل أو الفلسفة!!

وقد حظوا بالمجد، وتمتعوا بتذوق راق للأدب، وكانت لديهم الفرصة والقدرة على النفاذ إلى أسرار السياسة التركية، إلا أنهم كانوا جاهلين تمامًا بلغة أهل القسطنطينية، وبالتالي حرموا من الوسائل الوحيدة التي تمكنهم من التعلم وفهم مشاعر وميول مثل هذا الشعب الفريد، بأي قدر من اليقين.

وبالنسبة لعامة المحللين، فلا يمكننا أن نتوقع من رجال في مثل ظروفهم أي عمق في الوصول إلى الأسباب أو منطق الأحداث، ولا دقة الملاحظة؛ فإذا كانت الكلمات المبهمة هي كل ما يمكنهم الإدلاء به، فإن هذه الكلمات لابد أن تكون كل ما يمكنهم الإدعاء بمعرفته».

ولربما بدا حكم سير/ ويليام قاسيًا، ولكن بالنسبة للغالبية العظمى من الرحالة السابقين واللاحقين له، فإنه يعد حكمًا عادلًا لحد الرثاء. حتى أولئك الذين كان واجبهم المهني الملاحظة، وكتابة التقارير –مثل الدبلوماسيين والصحفيين– فنادرًا ما كانوا أفضل حالًا، بل إنهم أحيانًا كانوا أسوأ من الزوار العابرين!!

وبالنسبة للمؤرخين، مثلًا عن تركيا ومصر، تعد التقارير الصحفية والدبلوماسية مصدرًا رئيسيًّا للمعلومات عن الأنشطة الأجنبية والعلاقات الدولية، وقد تؤدي أيضًا إلى ظهور آراء أو مواقف، وربما حتى سياسات في البلد الأصلي. أما تاريخ الشئون الداخلية لبلد ما، حتى على المستوى الشخصي والسياسي، فإن المؤرخين كانوا نادرًا، وبالمصادفة فقط، ذوي قيمة.

إن تقارير مثل هؤلاء الرحالة عن البلاد التي عملوا فيها، والناس الذين عايشوهم، والقوى والضغوط التي يتعرض لها المجتمع، وثقافة تلك البلاد وحكوماتها عادة ما تكون

هامشية، وكثيرًا ما كانت خاطئة، بل إن المعلومات التي يمدوننا بها لا أهمية لها، بالمقارنة مع تلك التي توفرها مصادر فطرية أهلية، أدبية كانت أو وثائقية، أو حتى صحفية.

وإذا ما عدنا إلى أزمنة أكثر حداثة، فمن منا يمكنه نسيان السلسلة الطويلة المحزنة من السذج -ذوي المكانة- الذين كان لهم شرف تأييد هتلر، وعادوا ليؤكدوا لنا اعتداله المبدئي ونواياه السلمية؟!

وكان من المعتاد وقتها أن نقسم الساسة إلى صقور وحمائم، وربما صنف علم الطيور لدى الرحالة، بنفس الأسلوب هذه الطيور إلى نوارس وببغاوات.

إن العائق الرئيسي أمام الرحالة، الذي يعيق كتاباتهم التي توضح الدليل على هذا كله، وقصور وعيهم، هو «الجهل»، ويتمثل هذا الجهل في أشكال متعددة -جهل متردد أو أكيد، جهل بسيط أو مركب، مرن أو متصلب، جهل مبدئي أو معقد، نظرًا لتحامله أو غروره، أو جريًا للشعور بالذنب الذي يشير إليه د. جونسون قائلًا:

إن كتب الرحلات سوف تكون جيدة بقدر ما كان في عقل كاتبها مسبقًا عن الموضوع... وكما يقول المثل الإسباني: «إن الرجل الذي سيجلب لبلده ثروة الهندي، يجب أن يحمل معرفة بها معه»؛ لذا؛ فإنه في السفر، يجب أن يكون لدى المرء «الرحالة» معرفة منذ البداية، إذا كان له أن يجلب معرفة لبلاده. (محاورة في ١٧ أبريل ١٧٧٨).

أما بالنسبة لزوار بلاد ذات ثقافة أجنبية، فالأساس الأول -الذي يلفت سير/ ويليام جونز الانتباه إليه- معرفة لغة هذه البلاد. «إن اللغة هي الوسيلة الوحيدة، التي ربما تعلموا من خلالها، بأي قدر من اليقين، مشاعر وانحيازات الناس الذين يرحلون للعيش بينهم والكتابة عنهم». ولكن باعتراف الجميع، لم تعد معرفة اللغة ذات أهمية الآن، كما كانت أيام سير/ ويليام، عندما لم يكن هناك من المسلمين أصحاب اللغة الأصيلة من تعلم لغة غربية، أو من اشترك مع الغربيين في بحوثهم؛ حيث كانت الترجمات قليلة ونادرة، وفي معظم الأحوال غير دقيقة.

إلا أنه حتى الآن، يعاني الباحث، مثلًا في الشئون التركية أو العربية، إذا كان لا يعرف التركية أو العربية، من عيب يمثل عائقًا كبيرًا؛ فهو لا يملك مدخلًا إلى التاريخ والثقافة الخاصة لهذه الشعوب، دون وسيط؛ بمعنى آخر، من خلال مواد قام باختيارها وإعدادها آخرون، ولأهداف أخرى. وهو أيضًا محروم من متابعة الصحافة بلغتها الوطنية، والتي يمكن أن يستفيد منها، ويعتمد على الملخصات والترجمات فقط، والتي تكون متشددة أحيانًا، وعادة ناقصة، وغالبًا غير كافية.

وهو ينحصر في اتصاله الشخصي بعدد محدود من الذين تمكنوا من لغته، وهم بذلك لا يعدون مصدرًا مثاليًا، ولا يمثلون بلادهم؛ ففي حديثهم مع الرحالة، محتمل ألا يكونوا نموذجيين حتى بالنسبة لأنفسهم؛ لأنه لا يوجد من يتحدث إلى باحث أجنبي بلغة أجنبية في الشرق الأوسط أو في أي مكان آخر، ويفصح عن نفسه ويعبر عنها، بنفس الأسلوب الذي يستطيعه بلغته الأم في طبيعتها الحميمة لديه.

هذا يعني بدوره، أن الرحالة تجدهم في جمعهم للمعلومات، يعتمدون على ما يصلهم من أعضاء جماعة تمثل أقلية في البلد، وهم أولئك المتحدثون بلغة أجنبية، في أزمنة مبكرة، كان هذا يعني أعضاء أقلية دينية، عادة مسيحية، وقليلًا ما كانت يهودية.

ولم يعد الوضع الآن كذلك، فهناك العديد من المسلمين الذين تعلموا تعليمًا غربيًا، ويمكنهم بالتالي التواصل بحرية مع الغربيين، وأصبح جليًا الآن بشكل عام -برغم أنه لم يكن كذلك وقتها- أن المسيحيين الذين قدموا المعلومات للرحالة الغربيين عن الإمبراطورية العثمانية نقلوا رؤية ضيقة، من خلال واقعهم بوصفهم أقلية، ولهذا كانت رؤية مشوشة.

ولم يكن مدركًا وقتها، أن مقدمي المعلومات للرحالة الذين أتوا للشرق الأوسط، رغم أنهم عرفوا بارتباطهم الوثيق، ومعرفتهم بدين الأغلبية، وأعضاء الأغلبية القومية، يمكن لهم أن يشكلوا أقلية -ثقافية واجتماعية وسياسية- تعد من عدة زوايا أكثر عداوة للإمبراطورية، مما كان عليه المترجمون اليونانيون أو التجار الأرمن في الإمبراطورية العثمانية.

ولم يتحسن الموقف عندما صار الرحالة، ومقدم المعلومة إليه، كلاهما ضيفًا، ومتحدثًا رسميًّا لنظام أوتوقراطي؛ فلم يكن الاسترشاد بآراء المتخصصين مصدرًا لمعلوماتهم المحلية، الشكل الوحيد للتشويش الذي أصاب رؤية الرحالة.

فهم -وإن لم تقيدهم أي معرفة مسبقة- قيدتهم أمور أخرى، مثل المفاهيم المسبقة، والانحياز، والأغراض الشخصية، وعدد من النظريات الأيديولوجية والسيكولوجية البالية.

فبالنسبة للكثير منهم، كان السفر في ذاته مطمعًا، بمعنى الحج إلى «الأراضي المقدسة»، أو إلى «هيلانة»، أو «ألف ليلة وليلة» ولغيرهم كان التعرف على الشرقي النبيل والمتوحش والدخيل، أو استكشاف الإنجازات التي حققتها الإمبراطورية العثمانية، أو فضح شرور الإمبريالية، واعتبر البعض الأمر مجرد زيارة للمقدسات وحراس أو مخربي الأمجاد القديمة.

إن احتياجات الرحالة -إذا لم يكن معلومًا من قبل- مبكرًا إلى الاهتمام والكياسة اللازمين معًا لتحقيق رغباتهم، وكان القليل منهم الذي لم يعد من رحلته بمعتقداته المؤكدة وتحيزاته وقد انهارت. بالطبع كانت هناك استثناءات بعضها متميزة؛ فمن وقت لآخر أمكن للرحالة أن يحقق ويتواصل مع معلومات داخلية، فألقي بذلك الضوء على جزء من الواقع الخاص به، له وللأجيال المستقبلية.

ربما كان الرحالة هذا صحفيًّا، أو ديبلوماسيًّا، أو جنديًّا، أو بحارًا، أو رجل اتصال، وربما يكون حتى سياسيًّا عائدًا من لقاء في قصر رئاسي ما.

على أي حال -فإن أدب الرحلات في الشرق الأوسط يشمل كتابات نيبور «Niebuhr»، وفولني «Volney»، وبوركاردت «Burckhardt»، ولين «Lane»، وبرتون «Burton»، ودوفتي «Doughty»، وقلة غيرهم من أصحاب المكانة المماثلة.

وتعد الليدي/ ماري وورتلي مونتاجو «Lady/ Mary Wortly Montagu»، والتي

تبعت زوجها السفير إلى إستانبول في فبراير ١٧١٧، ومكثت هناك حتى يوليو ١٧١٨، وسجلت انطباعاتها في عدد من الخطابات من اللاتي يتميزن بالعديد من الميزات.

فهي -باعتبارها امرأة- كانت تملك حرية الدخول إلى مواقع الحريم، والنفاذ إلى عالم الأسرار الغريبة التي طالما عذبت وسيطرت على عقول العديد من الرجال أصحاب الحظ الأقل في الإطلاع عليها، وهي بوصفها زوجة للسفير، تمتعت بفرص احتكاك اجتماعي بعيد عن القيود السياسية للمكتب الرسمي لزوجها. وكانت تملك ميزة إضافية -ربما أكثر ندرة- أنها كانت امرأة مثقفة، واسعة الإدراك، وذات نشأة راقية.

وقد ذهبت ليدي ماري أيضًا إلى تركيا، في لحظة مهمة تاريخيًّا؛ كان اليقين الديني المسيطر، الذي سبب لقرون طويلة احتقار المسيحيين الأوروبيين للإسلام باعتباره أمرًا زائفًا، لا يوجد ميل للاستجابة له، بل إنه دين أدنى وعدائي بطبعه، كان هذا اليقين بدأ ينهار، وكان المزاج الأوروبي العام الجديد الذي يقضي بمساءلة الذات، في وقت ما ولفترة محدودة زاد من الشكوك الذاتية، بل وكراهية الذات، قد بدأ بالكاد وقت أن سافرت.

وكانت ترجمة جالاند «Galland» لكتاب «الف ليلة وليلة»، المصدر الرئيسي للثقافة الرومانسية الجديدة عن الشرق قد ظهرت للتو. ووقعت ليدي ماري بين شقي الرحي لأساطير: القديم منها يصور المسلمين برابرة وخونة، والجديد منها يمثل سحر الشرق جوهرًا للغموض والرومانسية، ثم فيما بعد مثالًا للحكمة والفضيلة والبراءة.

بالنسبة لها كانت تركيًا بلدًا، والأتراك شعبًا يدعو للاحترام والدراسة، ومحاولة فهمه لأقصى حد، من خلال فهم لغتهم الأصلية وثقافتهم، واستنادًا إلى معاييرهم وقيمهم. وكان لديها وعي متعاطف بالقيود على السفر باعتباره مصدرًا للمعرفة، وهي تقول في خطاب لها بتاريخ ١/ ٤/ ١٧١٧:

«من المؤكد أن لدينا معرفة بسبل ودين هذا الشعب غير دقيقة بالمرة، ونادرًا ما زار هذا البلد أحد إلا التجار الذين لا يشغل بالهم -إلا قليلًا- أي أمر عدا مصالحهم وشئونهم

الخاصة، أو الرحالة الذين يقيمون لفترات قصيرة للغاية، لا تمكنهم من كتابة تقرير يمكنه أن يكون معرفة خالصة لديهم».

«إن الأتراك فخورون إلى أبعد الحدود بأنهم يتحدثون بألفة مع أمثال هؤلاء التجار أو الرحالة، الذين يلتقطون معلومات مشوشة، هي زائفة في عمومها، ولا يمكنهم إعطاء تقارير عن أسلوب الحياة هنا بأفضل مما يمكن للاجئ فرنسي وهو يركب عربة في شارع يوناني في وصف محكمة في إنجلترا».

وتعود ليدي/ ماري للموضوع في خطاب بتاريخ ١٧/ يونيو/ ١٧١٧ محذرة فيه أحد الدبلوماسيين بقولها:

«إن خطابك كله مليء بالأخطاء من أوله لآخره، وأنني أرى أنك أخذت أفكارك عن تركيا من هذا المؤلف القديم دومونت «Domont»، الذي كتب عنها بقدر متساوٍ من الجهل والثقة. إنه من دواعي سروري الخاص هنا أن أقرأ عن الرحلات إلى الشرق، وهو ما استبعد حتى الآن، وبشكل عام فهي مليئة بالغرائب التي ابتعد عنها تمامًا؛ فهذه الكتابات لا تنجح أبدًا في إعطائك نبذة عن النساء اللائي لا يراهن أحد بالتأكيد، وهي تتكلم بمنتهى الحكمة عن عبقرية الرجال الذين لم يسمح لهم أبدًا بالدخول إلى مؤسساتهم، وعادة ما يصفون المساجد التي لا يجرؤ أيهم على الاقتراب منها أو دخولها...».

وفي ١٠ أبريل ١٧١٨ كتبت في خطاب إلى ليدي/ بريستول:

«منذ رحلتي الأخيرة أقمت، واستقر بي المقام في القسطنطينية، وهي مدينة يجب أن أعطيك فكرة عنها، وعن مجتمع السيدات فيها، لعلمي أنه لن يتاح لك إلا ما هو قاصر وخاطئ من كتابات الرحالة». «وإنه لمن المؤكد أن كثيرًا من الناس يقضون سنوات هنا في «بيرا» دون أن يتاح لهم رؤيتها بعمق أبدًا، إلا أنهم برغم ذلك يدَّعون جميعًا القدرة على وصفها».

قضت ليدي/ ماري قرابة العام في تركيا، رزقت خلالها بمولود، واستطاعت أيضًا أن

تتعلم بعض اللغة التركية، وتمكنت من الكتابة إلى «ألكسندر بوب» عن الشعر التركي. كما تقابلت وتحدثت مع عدد من النساء التركيات في منازلهن، بل إنها كانت قادرة على جذب بعض الرجال الأتراك للتحدث إليها عن الدين، والأدب، والشئون العامة، وتكون في أفضل حالاتها عندما تصف حياة البيت التركي اليومية: الطعام، والملابس، والديكور الداخلي، ووسائل الراحة والمتعة، وتكوين الأسرة، والعادات الاجتماعية والتقاليد، وأساليب الترفيه، وهي تصفها بدقة وتعاطف وظرف.

ولا تقتصر ملاحظاتها، على أي حال، على مثل هذه الأمور؛ فمن خلال مصادرها النسائية علمت وأدركت الكثير عن الحياة داخل قصر الخلافة، والبيوتات الكبرى، وفي رحلاتها من الحدود إلى الأدرين وإستانبول رأت بعضًا من أمور الحكم الإقليمي التركي، والحياة المدنية، ولها تعليقات جادة على كليهما. فهي تصف دور النخبة الدينية في الحكومة العثمانية، وفي المجتمع، ورقص الدراويش الدوار، ومزايا الزوجات التركيات وعيوبهم، وأضرار الجنود الانكشارية، وكذلك دواخل حشود المصلين في كل من المساجد والحمامات التركية.

وينتهي خطابها الأخير من إستانبول بدفاع بليغ، وإن كان يحوي تمردًا وبعضًا من التقلب، عن ما تعتقد أنه الطريقة التركية في الحياة:

«هكذا، كما ترى سيدي؛ فهؤلاء الناس ليسوا بلا تهذيب، ولا يفتقدون الكياسة تمامًا كما نقدمهم. حقيقة فإن ما هو عليه من روعة وجمال يختلف عن لوننا، وربما كان أفضل. إنني أكاد أكون على يقين بأن لديهم رؤية صحيحة عن الحياة؛ فبينما يستهلكونها في الاستمتاع بالموسيقى، والحدائق، والنبيذ، والطعام الراقي، فإننا نشغل عقولنا بنمط السياسة أو دراسة بعض العلوم، الذي لن يتحقق لنا أبدًا، أو إذا أمكننا ذلك، فلن نستطيع إغراء الناس بتطبيق تلك القيمة على حياتهم... لابد أن كلامي هذا يثير الضحك؛ لأنني أعلن لك بشكل عاطفي تفضيلي أن أكون أفنديًّا غنيًّا بكل جهله، عن أن أكون سير إسحاق نيوتن بكل علمه».

لقد كانت ليدي ماري امرأة مازحة لا شك، لكن السحب لم تكن أكبر مما يحاول قلم امرأة تمييزه في السماء (أي أنها كانت صاحبة رؤية خاصة)، كما أنها تتمتع بميزة نادرة جدًّا عن الرحالة: أنها قد ترجمت كتاباتها إلى لغة أهل البلد الذي تنقلت فيه.

ويعد هذا مؤشرًا واضحًا على فقر أدب الرحلات عن بلاد الشرق الأوسط؛ حتى إنه في عهد انتعاش الترجمة، والاستيعاب الذاتي في تلك البلاد، كانت قلة قليلة من كتاب الرحلات تستحق عناء ترجمتهم.

وقد ترجمت أعمال ليدي ماري، والآخر كان «أدولف سليد»، وهو ضابط بحرية بريطاني، زار تركيا لأول مرة عام ١٨٢٩، وقد سافر عدة مرات في ثلاثينيات القرن التاسع عشر إلى تركيا، وقام بنشر كتابين: الأول عام ١٨٣٢، والثاني عام ١٨٣٧ ثم في عام ١٨٤٩، تمت إعارته إلى البحرية التركية، وظل فيها مستشارًا بحريًّا تحت اسم «موشافير باشا Mushavir» على مدى سبعة عشر عامًا تالية، وفي عام ١٨٦٧ نشر تحليلًا عن حرب القرم -الحرب التركية الروسية.

ويبدو أن «سليد» كان له بعض النفوذ في تركيا، بالطبع لدوره الشخصي بوصفه مستشارًا بحريًا من جانب، ومن جانب آخر لكتاباته.

وطبقًا لأقوال الاقتصادي «ناساو دبليو .Nassau W» الذي عاش في تركيا من ١٨٥٧ - إلى ١٨٥٨ فإن أحمد فيقينك باشا قرأ كتابات «سليد» وأعجب بها، وأثنى عليها لصدقها، وكونها تعتبر من أفضل الأعمال التي كتبت عن تركيا.

وتعد أفضل الأفكار لدى «سيلد»، دور الانكشاريين كمجلس للوكلاء أو الممثلين للإدارة والمدافعين عن حقوق الدولة، وهي القضية التي تطورت على يد كاتب كبير هو نامق كامل، وأغلب الظن أن هذا لم يكن من قبيل المصادفة.

وقد أهملت أعمال «سليد» في الغرب تمامًا؛ فلم تطبع ثانية أبدًا، ونادرًا حتى ما يعتمد عليها الدارسون الحداثيون (المعاصرون). ولعل أحد أبواب هذا الإهمال هو الشكل

الذي خرجت عليه؛ فأعماله الرئيسية تصنف في باب أدب الرحلات، فهي قصص من التجربة الشخصية، والمغامرات، وبرغم أنها ذكرت بأسلوب بارع، فأهميتها متواضعة للقارئ المعاصر.

برغم ذلك، فإنها حين تدمج مع الرواية، تحتوي على فقرات من التعليق والتحليل السياسي، والاجتماعي، والثقافي، الذي يستحق الاهتمام، ويبرز «سليد» بوصفه واحدًا من الرحالة الغربيين القلائل إلى الشرق الأوسط، الذين توضع أعمالهم في مرتبة كلاسيكيات أدب الرحلات الغربي. وربما كانت رؤيته سببًا آخر في إهماله؛ فرحلاته إلى تركيا تمت في فترة الإصلاحات الكبرى للسلطان / محمد الثاني وخلفائه، وينصب معظم ما يقوله على تلك الإصلاحات.

على أي حال، فإن مدخله يختلف بشكل لافت للنظر عن مداخل غالبية المراقبين الغربيين في أيامه؛ فهو لا يشاركهم الافتراضات الشائعة في ذلك الوقت، أن النظام القديم -في عهد ما قبل الإصلاحات- فاسد لدرجة لا يمكن إصلاحها، أو أن الطريق الوحيد إلى التنمية والتطوير هو الإصلاح الليبرالي، أو حتى افتراض أن هذا الإصلاح سيؤدي بالضرورة إلى مزيد من السعادة والرخاء والحرية.

على العكس من ذلك، فهو يرى في النظام القديم الكثير مما يدعو للإعجاب، ويدون ملاحظاته بأن آثار الإصلاحات كانت تمثل عادة سعادة أقل ورخاء أقل، وربما -وبوجه خاص- حرية أقل.

وبرغم أن «سليد» كان محافظًا، وربما كان رجعيًّا في بعض الأحيان، فإنه لم يكن معارضًا للإصلاح على إطلاقه؛ فما كان محل انتقاده هو الإصلاح السريع والعنيف الذي لا يميز؛ فيدمر الطيب تمامًا مثلما يدمر الأوضاع السيئة في النظام القديم، ويفرض شرورًا جديدة، وربما أكثر في مكانها.

فهو لم يكن غافلًا عن شرور المجتمع التقليدي، ولا يعارض القضاء عليها، ولكنه أيضًا كان واعيًا بفضائل النظام القديم، والذي يصفه بتعاطف وفهم كبيرين، ولكن دون

أي رومانسية. وربما كان حكمه في الجزء الأكبر منه شخصيًّا؛ فهو يكن احترامًا وحبًا للأتراك من أنصار النظام القديم، ولا يثق في أساليب خلفائهم ودوافعهم.

ويشير «سليد» إلى «برتيف» باشا «Pertev»، والذي كان يمثل النموذج الآخر للأتراك الذين أخلصوا في ولائهم دون رياء، وتوافقوا في وئام مع النظام القديم دون تباهٍ، واحترموا ذواتهم دون غرور، أولئك الذين قدموا للعالم -بفضائلهم ورذائلهم- صورة لجنس سائد.

وكانت النخبة الجديدة مختلفة تمامًا عن هؤلاء؛ إذ إن هؤلاء الرجال الذين طفوا على السطح على أنقاض الحزب التركي القديم، كانوا في مجملهم فقراء، من أصول غير معروفة.

وكان عليهم كي يحققوا الثراء أن يملكوا النفوذ، ويصنعوا لهم أنصارًا وموالين، وجعلتهم تلك الخطيئة مجرد فقاعات على سطح بحر مضطرب من الولاءات؛ فكان على كل منهم أن يتغاضى عن نقائص زميله وأنصاره، فيبقى بذلك في وضع مماثل لهم».

«كان النبل والأرستقراطية القديمة، راسخًا وكريمًا، وعاش على نفقته، ولم تبرد أفرانهم أبدًا (كناية عن الخير الدائم الوفير)، وغلاياتهم التي تطهو الأرز باللحم والتوابل (أكلة شرقية) لم تكن أبدًا خالية. بينما صارت الدولة بعد الإصلاحات، تتكون من ضياع وعقارات يمتلكها النبلاء الجدد».

وربما بالغ «سليد» في تأثره بالأرستقراطية القديمة، وطبقة الحكم العليا، لكن تعليقه النهائي على النبلاء الجدد يظهر دقة متناهية وبصيرة جلية.

ولابد أن دفاع «سليد» عن النظام القديم، قد أصاب الكثير من القراء بالصدمة، تمامًا مثلما فعلت الأساطير الخرافية التي تصف «الأتراك الطغاة»؛ فهو يدافع عن السلاطين، والإنكشاريين، والصفوة الدينية، ويستفيض في تقديرهم، تمامًا كما يستفيض في لومهم، والممارسات التركية القديمة وأساليب الحكم، وفي معاملتهم لليونانيين وغيرهم من

المسيحيين، الذين كان وضعهم -من أوجه عديدة- أفضل منه تحت حكم بعض الحكام المسيحيين.

ويعترض «سليد» مرارًا على الشعور الذاتي الذي يعلن عنه النقاد الغربيين بأنهم -وحدهم- الذين يملكون الطريق القويم في نقدهم لتركيا والإسلام.

إن للعبودية صدى يدعو للنفور لدى الإنجليز، ولكن إذا استخدمنا اسمًا آخر، فأين يوجد هذا البلد الذي لا وجود للعبودية فيه؟! فالعامل «يقيد بسلاسل» إلى المحراث، والميكانيكي إلى النول، والعاطل إلى إصلاحية الأحداث. ولا يقتصر اقتصاد العبودية على هذه الأنماط وما يوازيها.

وبعد أن يصف سلوك التاجر في سوق العبيد، يضيف بأسلوب جاف: «إن رقصة الفالس تتيح القدر نفسه من الحرية أمام مئات المشاهدين!!»، وهو يرى بعض الفائدة في عمليات الإعدام الملنية، فيعلق قائلًا:

«إن المستشرقين يميلون للإسقاط في نقدهم عبر حواسهم؛ فهم يشعرون بأثر بالغ لمشهد قاطع طريق وهو مشنوق في مسرح جريمته بأكبر مما يؤثر فيهم تقرير عن مائة قاطع طريق مقيدين بالسلاسل في السجون».

ومهما ازدادت المعارضة للإعدام العلني، ففي نهاية الأمر لابد من الاعتراف بأن عقابًا دون «عبرة» يصمه خطيئة الانتقام والثأر!!

ويعد هذا المدخل تنديدًا بالسجن الجماعي الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر، والذي لا يمكن تخيل أهواله، ويتجاوز بالتأكيد من كتبوا عنه مثل «ستيرن» «**Sterne**»، أو ديكنز «**Dickens**». «إن الإعدام العلني هو الضمان الوحيد للمجتمع بأن المجرمين من نوعية قطاع الطرق -الذين يقتلون وينهبون- سوف يعانون الموت، وبانتهاء الإثارة الاجتماعية، سوف يتم التعامل مع النوعيات الأخرى من المجرمين».

مرة أخرى، فإن أحكام «سليد» لم تفقد قيمتها، حتى في الأزمنة الحديثة. فالحداثة

في واقع الأمر، تتخذ أشكالًا مختلفة، ففي بعض البلاد -حاليًا- ألغيت عقوبة الإعدام العلني، بينما في غيرها يتم نقل الإعدام تليفزيونيًّا.

وبرغم نزعته الأرستقراطية المحافظة، وعدم ثقته بالرجال الجدد في حكم تركيا، فإننا نجد «سليد» يظهر تعاطفًا مع بعض الإصلاحات. ويعد حكمه على قرار «المجلس الوردي» في عام ١٨٣٩، أفضل كثيرًا من حكم أولئك الليبراليين قليل الصبر.

إن هذا الإعلان الشهير، الذي يضمر روحًا من الاعتدال والتآلف سوف يطلق عهدًا جديدًا في تركيا؛ حيث إن القوة والنفوذ المباشر للموت بفصل الرأس استند إلى سجلات الوزراء، بينما نفوذ الموت غير المباشر استند إلى مئات الدوائر الأدنى في الحكم.

لقد تم اختبار المرونة الشرقية اختبارًا حاسمًا؛ حيث أمرت أمة تلطخت أياديها بالدماء أن تصبح أمة رقيقة عطوف، فأطاعت الأمر.

فقد اعتاد الباشوات أن يحكموا بالسيف الضالع (معقوف الجانب) لإطاحة الرءوس المناوئة لهم، وقد طلب منهم الآن أن يحكموا بالموعظة. واعتاد الأغوات والمديرين أن يعاقبوا مرؤوسيهم بالعصى، والآن فرض عليهم أن يكونوا متحضرين معهم.

ولقد شجع استنفاد طاقات الأمة على مدى عشرين عامًا من المعاناة على السير في اتجاه الاعتدال، الذي يعد بمثابة الإلهام الكوني. وقد تأقلم العثمانيون مع حدسهم الداخلي بوصفهم جنسًا سائدًا، مع الظروف المتغيرة، واعتمدوا على وجاهتهم الاجتماعية التي لم تخذلهم».

وكانت أكثر انتقادات «سليد» قسوة، قاصرة على الحكام الإصلاحيين «الأوتوقراط»، وعلى رأسهم السلطان/ محمد الثاني، واتهمه بالمسئولية عن «التدهور الكامل لحريات المواطنين في عهده»، مدركًا أن استخدام هذا التعبير سوف يثير حفيظة قرائه الغربيين، وشرح «سليد» تمامًا المعنى الذي قصده؛ فبرغم أن الأوتوقراط (الطبقة الحاكمة) في عهد السلطان كانوا مرشحين من بين الطبقة العليا، فإن الشعب قدم ثلاث جبهات في

مواجهة طغيانهم:

كانت تلك هي: البكوات، وهم طائفة من النبلاء بالوراثة، وكانت أملاكهم تمثل الواحات في الصحراء، وطائفة الأعيان، وهم قرويون ومدنيون ذوي سطوة لأصولهم الملكية كهيئة حكام وقضاة، وطائفة الصفوة الدينية، وهم القائمون على التراث الإسلامي، وهي الهيئة الأوسع نفوذًا، وكان وجودها -المؤسس على الدين- متماسكًا باحترام أبناء الأمة لها.

«إن طبقة النبلاء في تركيا، هي الوسيط الوحيد الآن، القائم بين الطغيان والعبودية...».

فقد أرسى السلطان -من خلال سياسته في مركزية الحكم- قاعدة لتدمير الهيئات أو الطوائف الثلاث. ولا يعترض «سليد» على تقييده الباشوات الكبار في حكم المقاطعات؛ فهم «رجال يتوهجون من لا شيء»؛ إذ كانوا متملقين في العاصمة، وطغاة في الولايات...

كان هؤلاء الرجال أنصاف شياطين، جعلوا السلطان محمد راضيًا، بإحلاله «رجالًا ذوي استقامة وأمانة» -إذا كان هناك وجود لهم- ليحلوا محلهم، وهو بذلك أعطى دليلًا قويًّا على فهم واسع. لكن تلك كانت رغبة السلطان التي اتسعت وليس فهمه، فقد كان لهؤلاء البكوات جريمتان في نظره: أن ثرواتهم طائلة، وأنهم حصلوا عليها من أجدادهم، ولكي يعدل من ملكية الإقطاعيين للأرض، كان هدفه هو مصير هذه الثروات.

كان البكوات على عكس «السلاجقة الإتكاليين»، وقد وصل انعدام الثقة فيهم إلى حد عدم الثقة في أشباههم، ولذلك كانوا نسخًا متطابقة لصور الخيانة الفاضحة، وانتقلت الأرواح عير المتوائمة إلى العالم الآخر، ومن أظهر منهم مرونة انتزعت منه ثروته.

وبنفس الأسلوب بدأ السلطان في العمل على إلغاء القوى الوسطى من الأعيان والنخبة الدينية، والتقليل من شأنها، حتى يقوي طبقة الأتوقراط التي تدين له بالولاء.

وينظر «سليد» لهذه التغييرات بعدم الرضا، ولم يكن صبورًا مع غيره من المراقبين الأوروبيين الذين أملوا في نجاحها.

«من الغريب أن الفرنجة (الأوروبيين) في تركيا، يأملون في أن ينجح السلطان/ محمد في إسقاط النخبة الدينية، كما فعل مع الانكشاريين، ويبدو أنهم يعتقدون بأنه لن يكون هناك أي إصلاح دائم، ما دام أيًّا من المؤسسات القديمة لا يزال قائمًا».

من هو الذي عليه أن يعيد تشكيل هذه المؤسسات، عندما تدور عجلة الفوضى دورتها، ويتراخي السخط، ويتوجب عليه تهدئة غضب الجماهير عندما يسود بينها حالة من الزعزعة والاضطراب؟ من هو حقًّا؟! لم يكن السلطان موفقًا في الحقيقة في اختيار النموذج!! فقد اتخذ «محمد علي» دليلًا له، وكان حكم محمد على قائمًا على الحصول على المال من أي مصدر ممكن، وبأية وسيلة، لكي يجعل من نفسه المالك الوحيد لمصر. وأمكن لمحمد علي النجاح نظرًا لسعة أفقه في رؤية الأمور، وقسوة وازدواجية لا تقاس، مع معرفة دقيقة وشاملة للطرق الشيطانية للجنس الشرقي، والتي اكتسبها في مراحل حياته المختلفة منذ كان تاجرًا للتبغ حتى صار باشا وواليًا لمصر.

أما السلطان، فباستثناء وحشيته، لم تكن لديه أي من تلك المزايا، ولم تجد الحقائق أبدًا طريقها إلى أذنيه، وكان يرى دائمًا بعيون الآخرين، كنتيجة طبيعية لموقعه في الحكم. وتعلم أن محمد علي عزى نجاحه كلية إلى قضائه على المؤسسات القائمة، ولذلك فقد مدح السلطان نفسه، عندما حقق الشيء نفسه، لكي يكون -كما يرى- قادرًا على حكم تركيا.

كانت أحكام «سليد» على نتائج الإصلاحات تستحق الإشادة:

فقد أسبغ الرحالة على «محمد علي» والي مصر الحمد والثناء، لكن دعهم ينظرون بعين الاعتبار إلى حال المواطنين، دعهم يستعيدون ما قد شاهدوه بالضرورة؛ جموع الفلاحين شبه العراة يعملون في حقول القطن والأرز، والمشرفين عليهم ينخزونهم بالمهماز، وأعداد غفيرة منهم تهلك على جوانب الترع، أو في المدن، وكان الخبز الأسود هو وحده الذي يفصل بين الحياة والموت لديهم، ومتعتهم بشكل عابر دون حيوية، وكانوا يتكاثرون منجبين سلالة متهالكة. إن الرحالة إذا فعلوا ذلك لن تكون لديهم رغبة في أن

تمتد نظم محمد علي إلى تركيا.

فإذا كانت الجيوش، والأساطيل، والترع، والطرق، والقصور التي تصنع الحضارة لا يمكن الحصول عليها إلا بأساليب شبيهة فإن على الإنسانية ألا تسعى إليها...

إن الحضارة التي تفرض بالقوة، تضر برفاهية وكرامة الشعوب، تمامًا مثل دستور يتم إعداده في عجالة. إن مثل هذا الدستور يجرد الشعب من حريته!! ويشعر الشعب بالقيود على حريته، قبل أن تطبق القواعد الحريرية التي تخفي الحديد. ويتم استغلال التصرف بكياسة (من قبل الفرد) بطريقة تظهر لديه شعورًا كاذبًا بالتفوق.

ففي روسيا مثلًا تقوم نظرية الحكم على تقوية الفرد لسيف الدولة، بينما تقوم في فرنسا على وضع العصاة في أيدي الرعاع، وذلك مع بزوغ الثورة على القيصرية في الأولى، والأرستقراطية في الثانية. فعندما تطبق أمة بربرية بشكل نسبي، نموذجًا ما لخبرة دولة متقدمة حضاريًا، دون أن تمر هي بالمراحل المتوسطة من التقدم، فإن القلة تقوي في مواجهة الأغلبية، ويتسلح أصحاب السلطة والنفوذ ضد الضعفاء من عامة الشعب. فالملك الذي يجد سلطته الاستبدادية مقيدة -لأنه لا يملك فنون القمع، يجد نفسه بمساندة العلم عملاقًا، حيث يستبدل بالسيف صولجان الملك.

وعند تقييمه لمزايا الحضارة، فإنه يرفض في ازدراء تلك التي تفيد شعبه، ويختار الأدوات الحديثة في الحكم، التي نتجت من عهود طويلة من الخبرات، وأساليبها في امتصاص الدماء والثروات، من مصادرة للأملاك، وفرض الضرائب.

وهو يستأجر مهندسين أجانب؛ ليقوموا بالعمل، وينتظر النتيجة الموعودة، وهي السلطة المطلقة، بينما رعاياه الذين كان لديهم آلاف السبل لتجنب استبداده، لا يصبح لديهم أي سبيل للهرب من طغيانه؛ إذ يتم تسخيرهم في عمليات لا تتوقف. في دورات تلو الأخرى، ولكي يزيد يأسهم يزيد الدوران سرعة، ويضيق الخناق عليهم في حلقات الدائرة.

وبهذا، فإن الشعب الذي يؤخذ مباغتة، يفقد حراسه، وتمضي عليه قرون قبل أن يكتسب المعرفة الكافية؛ حيث يتم حجب كل شعاع نور يبصره بحاكمه بسحاب الاستبداد، لمقارنة وضعه مع جيرانه، الذين برغم أنهم يحكمون بنفس الوسائل، لديهم ميزة حفظ التوازن في مواجهة هذه السبل، للحفاظ على حقوق الإنسان، بل لمجرد التجرؤ على القول «نحن رجال»!!

وفي الوقت نفسه، فإن الرعايا يتفرقون ويتجمعون، أو يتم تشغيلهم كالبهائم، ويعانون حتى الفاقة من المرض والجوع، كأشياء لا قيمة لها، ويجبرون على السير كالدمي من مكان إلى آخر -من أجل رفاهية فرد واحد-، يَذبحون أو يُذبحون لمتعته، وإذا وجد أي منهم سببًا للإعلان بأن هذه الإجراءات ضد اللياقة والنسق الأبدي للأشياء، يدعي عليه كمتمرد، وعدو للنظام، أقل قليلًا من مجنون (فاقد للأهلية)، وغير جدير بأن يعيش؛ تلك هي ثمار ما يسمى بالحضارة في بلد الفرد الواحد.

وتعمل الصحافة كوقود المحرك، وتدعي على من يتمرد بدعاوٍ مشابهة، عدو لدود للحرية، والإصلاح العقلاني، ببساطة لأنها تتجرأ على كشف جانب واحد من السؤال، الجانب الذي يناسب السلطة الحاكمة.

وحتى بفرض -وهو أمر غير محتمل- أن المحررين لديهم شيء أعز عليهم من مصلحتهم الشخصية، فهم لا يجرؤون على الكشف عن الفساد لدى القيادات، وهم يمتدحون وسائل الحكم، مهما كانت استبدادية، خصوصًا إذا تلقوا أموالًا لقاء هذا المديح.

وعادة ما يمر زمن طويل قبل أن تكتسب الصحافة احترامًا واستقلالًا في أي دولة، حتى يمكنها الكشف عن سوء استغلال السلطة فيها، وحتى ذلك الوقت، فإنها تخدم فقط لستر هذا الفساد... وتعد مؤسسة «الجازيت» في تركيا -برغم أن صوتها مؤثر وينعش آذان التحرريين، وتعد حامية للحرية- واقعيًا شديدة العداء لليبرالية، وتشجع الفساد، وهي عميلة للمفسدين الكبار.

ومن المثير للفضول للمراقب، ذلك التشابه بين المزايا التي تتمتع بها دول في دوائر معادية من المعرفة، تلك التي يتم فيها الفصل بوسائل دقيقة بين الحكم والدين.

ويتمتع العثمانلي (الرجل التركي العادي) في العادة ببعض المزايا الغالية للرجل الحر، التي كافحت الأمم المسيحية لأمد طويل من أجل الحصول عليها؛ فهو لا يدفع لحكومته سوى ضريبة متواضعة على الأرض، برغم أنها في الواقع عرضة للاغتصاب، ويمكن تصنيفها تحت بند الضرائب المساهمة. وهو لا يدفع عشر ممتلكاته للكنيسة (السلطة الدينية) كما يفعل نظيره الأوروبي، ويكفي لاستمرار الوزراء الإسلاميين أن يهبوا وقفًا خيريًا.

ويسافر العثمانلي حيثما أراد دون جواز سفر، ولا يتدخل في تحركه داخل الإمبراطورية ضابط جوازات أو مأمور جمرك يفتش بعينيه وبيديه القذرتين في حقائبه، ولا تراقب تحركاته إدارة بوليسية، أو تتنصت على كلماته، وظل بيته مقدسًا، ولم يحدث أن أخذ أبناؤه من حضانته لكي يصبحوا جنودًا، ما لم يتم استدعاؤهم للحرب.

ولم تتقيد طموحات العثمانلي بقيود الميلاد والثروة؛ فمن أدنى الأصول يمكنه أن يطمح للوصول حتى رتبة باشا، وإذا كان يعرف القراءة، فإنه قد يتأهل لمنصب أكبر، هذا الوعي المنقح والمؤيد بعدد لا يحصى ممن سبقوه، يضعه في منزلة النبلاء، ويمكنه من تولي أعلى المناصب دون حرج.

أليست تلك هي الميزة التي تفاخر بها الدول الحرة؟ أليس ابتعاد الناس العاديين من الوظائف المرموقة كان سببًا في قيام الثورة الفرنسية؟ ألم تكن القدرة على تحقيق أكثر الآمال طموحًا لدى المواطن، هي الحرية التي سعى إليها أنصار تلك الثورة؟ ثم ما الذي يمكن أن يقدمه السلطان في مقابل هذه الميزة؟ يمكننا القول: لا شيء..

ومن الكتابات المناقضة لكتابات «سليد» ذات الأهمية، كتاب نال شهرة واسعة، لسير/ شارلز إليوت «Charles Eliot»، «تركيا في أوروبا»، الذي نشره «أوديسيوس» «Odysseas» عام ١٩٠٠، ثم أعيد تحريره مع مادة إضافية عام ١٩٠٨، ثم أعيد طبع

الطبعة الثانية عام ١٩٦٥.

ويشترك الاثنان في أمور عديدة، فكلاهما كان من ناشطي العمل العام، «سليد» بوصفه ضابطًا بحريًّا، و«إليوت» بوصفه ديبلوماسيًّا، ثم مديرًا للجامعة.

وكان كلاهما كاتبًا فخمًا، دقيقًا وحاد الملاحظة، واضحًا وفعالًا، وموهوبًا في أسلوب عرضه، وساعدهما معرفتهما باللغة التركية، وتعاطف كلاهما تجاه الأتراك، لكن كليهما أثقلته الثقة في حضارته التي نبع منها، والتي ألفت -بالنسبة للقارئ المعاصر- الإطراء والمديح الذاتي التقليدي، مما قد يوحي بالغرور.

كما كانت لديهما قاعدة معيارية، كان كل منهما مؤهلًا بها للحكم على شعبه كما على الشعوب الأخرى وبالعكس.

على وجه الخصوص، كان الأمر كذلك بالنسبة لإليوت الذي اعتاد التعبير عن أحكامه بلغة، ربما تبدو بالنسبة للذوق المعاصر، عدائية أو قاسية.

وكان منظور إليوت الذي نظر منه إلى الشرق استعلائيًّا تتبدي فيه روح من يتسلى وهو ينعم بالراحة. وقد بدا اعتراضه على بعض الأمور أقرب إلى الازدراء، حتى تعاطفه، شابه الشعور بالتنازل، أو الهبوط إلى مستوى أدنى.

إن مثل هذا الموقف، والتحاملات التي يؤدي إليها، لابد من أن تخفي الضوء عن بعض القراء دون شك، بينما قد يصدم أو يستعدي أو يثير قراءً آخرين، لكن حتى هؤلاء لابد من أن يقدروا صراحته الشديدة، وتحرره من الاحتيال ومواطن القلق في معظم الكتابات الغربية الحديثة عن العالم غير الغربي. وتعد تركيا كما رآها «إليوت» مختلفة عن تلك التي رآها «سليد».

فهو قد رأى أن الإصلاحيين، وكذلك الإصلاحات التي قاموا بها كانت ميتة ومدفونة، وأن السلطان عبد الحميد الثاني المعارض الرئيسي لها، كان سيد الموقف. وقد استسلمت الدوائر الليبرالية، وفقدت كل أمل لها في الأتراك، وناصروا قضية الطبقات

الشعبية في الإمبراطورية التركية، حتى المحافظين كانوا يضعفون في مناصرتهم التقليدية لوحدة واستقلال تركيا، حيث إن السلطان من ناحية قمع مواطنيه، ومن الناحية الأخرى مال أكثر في اتجاه ألمانيا.

وكان تعاطف «إليوت» مع الأتراك أقل وضوحًا منه عند «سليد»، لكنه لم يكن أقل اتفاقًا مع الاتجاهات السائدة في زمانه. ولعل الأمر الأشد تباينًا بينهما، كان نظرته المتحررة من الأوهام عن صفات وطموحات المواطنين المسيحيين لدى الأتراك.

ولعل الخلاف المهم الآخر بينهما، أن «إليوت» كان مثقفًا؛ حيث تمكن من عدد يفوق المألوف من اللغات، وكان باحثًا متعلمًا ذا خيال واسع، واستطاع فيما بعد أن يؤلف أعمالًا قياسية عن الهندوسية والبوذية.

فبينما كانت كتب «سليد» مفككة واستطرادية، وتعبر عن انطباع شخصي، كان كتاب «إليوت» المشار إليه متماسكًا، وتحليليًّا، يجمع بين المعرفة المباشرة، وفقه اللغة المقارن والتاريخي، واشتمل حتى على معرفة نظرية واسعة.

ولم يتناول أي مؤلف آخر، بمثل هذا الوضوح والفعالية، تاريخ وحضارة شعوب مختلفة، وديانات ومؤسسات متباينة، والتي شكلت الإمبراطورية العثمانية في نهاية القرن التاسع عشر، ولكن ثوبه لم يخل من البقع السوداء؛ فليس عسيرًا على المراقب المدقق للحاضر، أو الباحث العالم بالماضي، أن يدرك أن دراسته كانت أدبية ولغوية أكثر من كونها دراسة تاريخية.

لذلك كان يمكنه أن يكتب قائلًا:

«يجب علينا أن نرسم حدودًا فاصلة بين تاريخ الأتراك، وتاريخ مواطنيهم المسيحيين؛ فالأول يعد سجلًا عسكريًّا خالصًا».

والحقيقة، أن الكتاب المعاصرين لا يقبلون باعتبار التاريخ مجرد كتالوج للعهود والحروب؛ فهو يولون اهتمامًا أكبر للحركات المتعددة، سواء كانت سياسية أو دينية، أو

ثقافية، أو تجارية، أو غيرها من صور الحياة في كل دولة. ويعد هذا منصفًا تمامًا بالنسبة لكل الدول تقريبًا، لكنه أكثر إنصافًا فيما يتعلق بالأتراك؛ حيث يبدو ذلك جليًّا بمجرد أن نلاحظ تاريخهم؛ فنجده تقريبًا عبارة عن كتالوج للأسماء والمعارك.

وبرغم ذكاء إليوت ومعرفته الواسعة، فإنه لا يبدو أنه قد تعرف على أن الخصوصية التي وصفها هي خصوصية في تناول التاريخ وليست في التاريخ ذاته، وهو خلل ليس في الأتراك، ولكن في الكتب التي قرأها عنهم.

ويظهر القدر نفسه من عدم الاستيعاب للتاريخ في إصراره على أنه برغم كل الإصلاحات، لم يكن هناك تغيير حقيقي، وأنه «بدون الانكشاريين، والفاناريين» لظلت الإمبراطورية في العقد الأول من القرن العشرين، تقريبًا على نفس ما كانت عليه في السنوات العشر الأولى من القرن التاسع عشر.

ولم يكن «سليد»، برغم أنه لا يملك حججًا أكاديمية، ليقع في مثل هذه الأخطاء، بل إنه -في الواقع- يبدي وعيًا متفهمًا للتغير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الذي طرأ على تركيا مع الإصلاحات.

وبالروح نفسها، يركز «إليوت» تركيزًا كبيرًا على حياة الترحال (البداوة) الأبدية للأتراك، الذين ما زالوا غرباء في أوروبا، بعد قرون من الاحتلال حسب رؤيته؛ فهم أوغاد يجنحون للسلب والنهب، واستغلوا البلد، بينما لم يمنحوها شيئًا، ولم يتكيفوا أبدًا مع الحياة المدنية.

لقد تجلت الصورة أكثر، مع خليط متميز من القسوة والتحامل، في هذا الوصف الذي وصفه سكرتير قصر يلدس (Yildiz Palace): رأيت عددًا من السكرتيرات والموظفين الرسميين، يعملون في حجرة مليئة بالأغطية الحمراء، والأثاث التقليدي للقصور الأوروبية، كان بعضهم يجلس على كرسي ذي مساند، ودواة الحبر على ذراعه في اتزان محفوف بالمخاطر؛ ففكرة أن تكون هناك منضدة للكتابة لم تخطر ببالهم. وكان بعضهم يرقد على الأرض، وهو يأكل بكلتا يديه من أطباق كبيرة على مائدة منخفضة،

بينما أحدهم يغفو في قيلولة في الركن. ولم يكن ممكنًا لأي شيء أن يؤدي إلى الفكرة المقترحة بحيوية وحماس، من إنشاء حزب لقاطني الخيام، الذين احتلوا فجأة منزلًا أوروبيًا، لم يعرفوا كيف يستخدمونه».

إن ذلك يبدو تعليقًا غريبًا عن إمبراطورية كرمت وأبقت على الآثار التذكارية الماضي من مثل «هاجيا صوفيا»، بل وأضافت إليه الكثير.

وبرغم مثل هذه السقطات، كان لدى (إليوت) العديد من الرؤى الداخلية، خاصة في الاسكتشات التي رسمها للأشخاص والمواقف، ولعل بعض أقواله المأثورة العابرة لا تزال لها أهميتها حتى للباحث المعاصر «عندما يقرأ المرء التقارير الأوروبية عن حال الولايات التركية، برغم الانطباع التي تولده الأشياء الرائعة التي يراها المرء بعينيه فيها، يصبح مجبرًا على الاعتقاد بأن النظام القائم لا يمكنه الاستمرار.

وهناك دلائل، عامًا بعد عام، على أن آلية الحكم تنهار؛ حيث إنه لا يوجد مال ولا طعام، ولا يستطيع أحد أن يدفع الضرائب، ويعاني الناس من الجوع، بينما يستمر كل شيء حتى العام التالي، بالأسلوب القديم نفسه.

فأولئك الذين يفقدون وزنهم يزدادون نحافة، والجوعى يظلون كذلك، غير أنهم لم يموتوا... ويمكن القول إنه إذا تولت أي قوة أوروبية تمويل تركيا، فإن القصر الإمبراطوري سيفلس بعد أسبوع، وسيحتاج إلى سنوات كي ينتعش».

والحقيقة أن السياسة الاقتصادية لأي بلد، تتشكل من تلك الأشياء التي يجب قبولها أو رفضها إجمالًا. ولهذا، يعني القبول الجزئي بها، أو رفضها إذا ما تعارضت مع قناعات راسخة مثل الدين القومي، أو إذا لم يؤخذ في الاعتبار نظام الأوقاف، ونظرية الحاجة والإمداد، والنظريات القائمة الأخرى كلها أيًا كانت، فإن الأمر لن يبدو له أي أهمية. وقد لا يكون هناك إلا القليل من القصور في العالم التي يمكن تطبيق حكمة «إليوت» عليها.

وهناك في كتابات الرجل أمور شتى يمكن للباحثين والممارسين للسياسة أن يلفتوا

النظر إليها، وقبل أن أستطرد رأيت أنه من الأفضل، لإضاءة الطريق للقارئ، التركيز على الفارق بين الواقع وبين صورة الحكومة التركية على الورق. فإذا ما اتخذ المرء القوانين، والإحصاءات، والميزانيات المطبوعة أساسًا له، فسيسهل إثبات أن الإمبراطورية العثمانية في حالة من الرخاء لا مثيل لها.

فحياة المرء وممتلكاته آمنة، وهناك حرية نموذجية يتمتع بها رعايا الإمبراطورية، بينما تسود سياسة التسامح الديني بين الجميع، ومعدل الضرائب عادي، وهناك ودائع كبيرة، وتجارة منتعشة. ولهؤلاء الذين لا يملكون قدرة شخصية على استيعاب أحوال تركيا، ربما اعتبروا مثل هذه التعليقات محل شك، واعتقدوا أنها ملفقة إلى حد كبير، لكنهم لن يدركوا بسهولة أن كل هذا الخطاب الرسمي ما هو إلا محض خيال مطلق، لأسباب عملية لا تستحق الانتباه إليها ولو للحظة.

وفي أثناء وجودي في روسيا، التي تعد بلدًا شرقيًا من وجوه عدة، فاتتني الباخرة في الميناء، نتيجة أنها غادرت الرصيف البحري قبل نصف ساعة من الموعد المعلن، وعندما حاولت أن أعترض لدى المسئول عن الرصيف البحري، مستندًا إلى شعوره الطبيعي بالعدل، وأشرت إلى الجدول الزمني المعلق في مكتبه، لم يفهم المغزى من جدلي، وأجاب بمجرد قوله: «يجب عليك ألا تعير ما هو مكتوب اهتمامًا».

والحقيقة أنه لا يجب عليك ذلك أبدًا وبأي درجة في تركيا؛ فهناك لا يطالب أحد بالإصلاح بصخب، ولا وجود للإصلاح في القانون التشريعي، ولا توجد شكوى تقدم لا يتم نفيها بالإحصائيات الرسمية.

ويعود السبب في ذلك -ولو جزئيًا- إلى المفهوم الشرقي في الأدب، تمامًا مثلما لا يمكن لأحد أن يستخدم لغة الحياة اليومية في أكثر الخطابات تفاهة؛ فالحقائق لا تبدو ملائمة لأي موضوع أدبي، ولا يمكنك كتابة خطاب دون وصف نفسك كعبد، ودون أن تعدد كل الفضائل وتصبغها على من يتلقى خطابك، كذلك لا يمكنك كتابة التاريخ، دون وصف السلطان بأنه المنتصر دائمًا، ولا تستطيع الكتابة عن بلده دون وصفها ببلد الأمن

والرخاء كله.

إن الطلاق الطبيعي الدائم بين الأدب والحقائق يبدو جليًّا تمامًا، لدرجة أن بلاد الشرق كلها تعطي أدني الاهتمام للإحصاءات التي تصدم قارئها، أو للتصريحات التي تصف اعتدال الإمبريالية، ولا يزيد اهتمامها بها عن ذلك الذي تعطيه للمديح المكتوب في مجموعة رسائل.

إن السلطان -في الحقيقة- يرى أنه من الوقاحة وسوء التقدير قول أي شيء آخر سوى كلمات الإطراء.



الفصل الثالث

تفكيك تاريخ المستعمرات

عندما حزم المستعمرون -في نهاية المطاف- حقائبهم، واضطروا لمغادرة البلاد التي حكموها، واجه المحكومين هدفًا جديدًا كان عليهم تحقيقه؛ فقد تم حفظ الحاضر، وتأمين المستقبل من قبضة الاستعمار، وبقي الهدف لديهم في تحرير الماضي.

ولقد جذبت عملية تفكيك المستعمرات -كما أطلق عليها في كتب التاريخ- اهتمام الدول التي تحررت حديثًا في آسيا وأفريقيا واستنزفت طاقاتها، وكان الإطار العام الذي دار حوله الجدل متشابهًا إلى حد كبير في معظم هذه البلاد، واستمر الأمر على هذا المنوال حتى يومنا هذا.

فمنذ بداية النفوذ الأوروبي في هذه البلاد، تحكم مؤرخو المستعمرات وتلامذتهم من بلاد أوروبا في كتابة تاريخ تلك البلاد. وكان الهدف لدى هؤلاء المؤرخين، هو تبرير وجود المستعمر، ومؤسسات حكمه، وضمان استمرار السيادة الاستعمارية، وكانت وسيلتهم في ذلك، إضفاء السواد على عهد ما قبل المستعمرات، الذي وصفوه -دائمًا وفي كل مكان- بعهد البربرية والتخلف، بينما أضفوا البياض والنقاء على عهد الحكم الاستعماري الذي قدموه كأداة للتنوير والتقدم.

إن مثل هذا التاريخ، الذي لقنوه لكل من الحكام والمحكومين، حقق الهدف المزدوج؛ فقد تم تجريد المحكوم من أخلاقياته، وإثارة حفيظة الحاكم، حينما يطالب المحكوم

بأداء واجبات غير مقبولة، كان عليه القيام بها قسرًا. وكان الهدف على المدى البعيد، التفريق بين الشعوب باختلاق هويات قومية خيالية.

وإذا كان هذا الأمر، كما كان الاعتقاد، صحيحًا كتقويم للتاريخ الموروث من عهود المستعمرات، لكنه من الواضح أنه لا يليق بالمدارس والجامعات في الدول المستقلة حديثًا. وبهذا صارت الحاجة ملحة -لدى تلك الدول- لكتابة جديدة للتاريخ، تستطيع إنقاذ ذاكرة البلاد المنسية، أو بالأحرى المسكوت عنها عمدًا، ألا وهي أمجاد الماضي القومي، وأن يوضع السجل الاستعماري في مكانه الصحيح.

بهذه الطريقة يمكن للمواطنين في الدول المستقلة حديثًا أن يتحلوا بالكرامة والثقة بالنفس، التي تستمد من الوعي بالتراث الوطني للمرء، ويمكن محو الإذعان غير المبرر، وغير الكريم تجاه سادتهم الأوروبيين.

وكان الشعب الروسي أول الشعوب التي تبنت هذا الموقف ضد التاريخ الذي كتبه الإمبرياليون. وقد جلب سقوط «تساردوم» «Tsardom»، والهجوم الثوري على المعتقدات التقليدية البالية، الذي صاحب الاسترخاء المؤقت في السيطرة الإمبريالية، تيارًا هائلًا من الفكر التاريخي الجديد، الذي لعب فيه المستشرقون الروس دورًا رئيسيًّا بالتعاطف مع أفراد الشعب الروسي.

وبهذا أعيد اكتشاف القادة القوميين والدينيين، الذين قادوا التوسع الروسي، واحتفل بهم، وكذلك دراسة الأمجاد القديمة للأتراك والتتار والفرس، ودراسة الماضي الإسلامي، والاعتراف به. واستعادت الشعوب الإسلامية في روسيا الآسيوية هويتها المشتركة؛ حيث كانت تلك الشعوب تلقن بأنها ليس إلا مجرد غبار عرقي لقبائل منهارة، انجذبت بالضرورة لروسيا العظمى، لكنهم الآن البقايا المتناثرة لحضارة عظمى. ثم تباطأ الاتجاه -بعد تسارعه في العشرينيات- في الثلاثينيات ثم انعكس تمامًا في نهاية الأربعينيات، أحيانًا مع درجة من عدم الارتياح الشخصي لدى الدارسين المهتمين به.

عندئذ ترسخت نقطتان بكل حسم: الأولى أن الاحتلال الروسي لآسيا، حتى تحت

حكم «تسار» «Tsars» (التتار)، كان تقدميًّا؛ لذلك فإن ما قومته موضوعيًّا يعد نوعًا من رد الفعل، والثانية أن أهل أوزبكستان، وغيرها من دول روسيا الإسلامية، كانوا شعوبًا منفصلة ومتميزة عن بعضها البعض، وقام الطغاة التتار، والإيرانيون، والمسلمون بقمع هوياتهم الوطنية في الماضي، ولا يجوز الآن أن نغفل هذا تحت وطأة الدعاية التركية أو الإيرانية أو الإسلامية.

واتهم الذين اتخذوا موقفًا آخر بدرجات متفاوتة من الشوفينية والعنصرية، وتأييد السياسة الإكليركية، والمثالية المخادعة –والنزعة البرجوازية، وتم محو الفكر العنصري والإكليركي للماضي قبل قيام روسيا.

وبرغم أن عملية تفكيك المستعمرات في التاريخ، وانعكاسها في الاتحاد السوفييتي، فقد علا شأنها وبحماس في بلاد أخرى، تحديدًا في الهند، ومصر، وشمال أفريقيا.

وقد بدأ هذا التيار حين كان البريطانيون والفرنسيون ما زالوا في السلطة، ثم استمر تصاعديًا بعد رحيلهم، وتلى ذلك ظهور جسد عضوي من إعادة كتابة التاريخ تراوح بين الدراسة الأكاديمية والخيال المنفلت.

ولعل من قبيل المصادفة الحسنة أن التحليل العلمي الماركسي، بينما أدان القومية التركية، والقومية الإيرانية، فقد سمح بالقومية العربية، وهو أيضًا قد أنكر الحق في الوجود البريطاني في الهند، أو الفرنسي في شمال أفريقيا، كما أنكر الدور التنويري والتقدمي الذي لعبته روسيا في آسيا الوسطى وعبر القوقاز.

وقد اتخذ «إم. لاكوست» «M. Lacoste»، وهو ماركسي فرنسي، من مساعدة شعوب شمال أفريقيا على تحرير ماضيهم هدفًا له. وكما يشير، فإن القضية ليست قضية أكاديمية، ولا هي مجرد ممارسة ثقافية، بل إنها ترتبط بشكل مباشر بمشاكل التخلف، التي هي مصدر الاهتمام الأساسي لدول العالم الثالث.

فالتخلف يعد نتيجة لسوء الحكم في عهد المستعمرات، وليست لدى لاكوست أي

شكوك في ذلك، وهو لا يستخدم نبرات مهادنة؛ لذلك فلابد من القيام بفحص نقدي لجرائم المستعمرين، والعوامل التي قامت في مجتمع ما قبل المستعمرات، بتعطيل أو منع التنمية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وإتاحة الفرصة لدخول المستعمرين.

ويعد المؤرخ العربي العظيم «ابن خلدون» ذا مكانة مرموقة لسعيه إلى كشف هذه العوامل.

وطبقًا لآراء لاكوست، فإن أحد أسوأ جرائم فرنسا في شمال أفريقيا، كان خلق نسخة أسطورية لتاريخ شمال أفريقيا، لا أساس لها في الواقع التاريخي. ولا يجب أن تخدعنا كلمة «أسطورة» للتفكير في مصطلحات التوالد المستمر، والنمو المستمر، «إن هذه الأسطورة ليست وليدة الصدفة، بل إنها أقحمت عن عمد وبكامل الوعي، وتم غرسها في الذهن في إطار أيديولوجي استعماري. إن هذا الحكم، الذي قد يبدو للوهلة الأولى مبالغًا فيه، وفيه مشايعة أو مناصرة لشعوب شمال أفريقيا، هو وحده الذي يتفق مع الواقع التاريخي.

ويعد محتوى هذه الأسطورة الأساس في معاداة البدو، والشعوب الخامدة من العرب والبربر. ويعتمد أسلوب صانعي تلك الأسطورة على تصوير العرب كغزاة مدمرين، الذين استطاع البربر التحرر من ربقتهم بقدوم الفرنسيين، وتهدف الأسطورة إلى الفصل بين العرب والبربر من أجل تسهيل السيطرة على كليهما: بأن تقلل من أهمية الإحساس بالقومية أو الوطنية التي يمكن أن تشيع بينهم، وإثبات استحالة قيام أي وجود سياسي مستقل لشمال أفريقيا، والتركيز على «التخلف» الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، الذي خلفه «الغزاة العرب»، وبهذا تستطيع الأسطورة تبرير «المهمة الحضارية لفرنسا»، والإبقاء عليها.

ولكي يدلل لاكوست على وجهة نظره يستشهد بمقاطع من كتابات الفرنسيين عن شمال أفريقيا من عينة إي. إف. جوتييه «E. F. Gautier» عن «الأيديولوجيا العبقرية للمستعمرات»: «Un des plus brillants Ideologues de la Colonisation» وكذلك

لويس برتراند «Louis Bertrand» المتحدث الرسمي العام للحكومة في الجزائر: «Chantre Officiel du Goverment General de l›Algerie».

وتعد الأمور المتوازية والتقابل بين التفسير الفرنسي لتاريخ شمال أفريقيا، والرؤية الروسية لتاريخ وسط آسيا، التي طرحت خلال العشرين عامًا الماضية، واضحة بشكل كاف، ومحققة للتوازن بين مختلف الاعتبارات.

إن سياسة فرنسا مع البربر، والسياسة الروسية تجاه القوميات المحلية، تقوم على الاستخفاف بالعربية والحط من قدرها، والرفض الروسي لكل من التراث الإيراني والتتري، وكذلك التأكيد وإصرار كل من فرنسا وروسيا على دورهما «الحضاري» أو «التقدمي».

هناك بالطبع نقطتا خلاف مهمتان: إحداهما أن «لاكوست» في رفضه لوجهات نظر "جوتييه، وبرتراند»، أمكنه أن يبني على جسد متماسك وصلب من الدراسات الأكاديمية النقدية في فرنسا، بينما النقطة الأخرى هي أن الفرنسيين (تركوا) الحكم في شمال أفريقيا.

وبرغم أن «لاكوست» من المؤمنين بالدراسات المقارنة، فإنه لا يقيم مثل هذه المقارنة، وبدلًا من ذلك فإنه يولي اهتمامه لإنقاذ ابن خلدون من تشويه المؤرخين الاستعماريين، الذين قاموا بالتشويش على كتاباته بطرق مخادعة، لتحقيق أهدافهم النهائية المشينة.

والحقيقة أن «جوتييه» وغيره من الكُتَّاب الفرنسيين، استخدموا بشكل مكثف الوصف الشهير لابن خلدون، عن الخراب الذي جلبته الهجرات البدوية لشمال أفريقيا في القرن الحادي عشر، جنبًا إلى جنب مع مقاطع في وصف خصائص البدو العرب، مما حدا بفيلسوف مصري (أحمد فؤاد الأهواني –»القومية العربية»– القاهرة ١٩٦٠، ص ٩٨)، إلى الإشارة بأن المستشرقين قبلوا ابن خلدون فقط، لهجومه على القومية العربية، وهو ما أدى أيضًا، لبعض الوقت، إلى حجب أعمال ابن خلدون في العراق.

ويتألم «لاكوست» حينما يضطر للتوضيح بأن الأحداث التي وصفها ابن خلدون في

هذا الصدد لم تحدث على الإطلاق، وأنه في الحقيقة لم يذكرها أبدًا، ويسخر جزءًا من كتابه للبحث عن تفسيرات بديلة للعوامل التي أعلنها المؤرخون الاستعماريون، والتي أدت إلى تخلف شمال أفريقيا، والجزء الآخر يوظفه في تقديم واستقراء آراء ابن خلدون في رؤية جديدة.

وهناك دراسات متعددة لابن خلدون، شرح فيها تلاميذ دوركايم «Durkheim»، وبريسيج «Breysig» وغيرهم دوره، وصفوا فيها ابن خلدون باعتباره مقدمة لدوركايم، بل إنه اعتبر على يد عدد من الدارسين، نظيرًا في القيمة للمؤرخ الإنجليزي المعاصر «توينبي».

ولا يقع «لاكوست» في خطأ اعتبار ابن خلدون ماركسيًّا، لكنه يصفه على أنه نوع من الانتخاب المادي للفضيلة يدخله في عداد الخلاص الماركسي. ومن الناحية الفلسفية يعترف لاكوست أن ابن خلدون لم يكن قوميًّا، وأنه على العكس كان دينيًّا، وفي بعض الأحيان «صوفيًّا ذا نزعة للغموض»، بينما لم يقدر على تعريف أفكاره السياسية بدقة، ذلك أن الأدوات النظرية في زمنه كانت متخلفة جدًّا، وكانت «الوقائع الموضوعية» غير واضحة المعالم.

لكن لاكوست، يعتقد أنه أقرب إلى حد كبير من المادة التاريخية، وطبقًا لما كتبه لاكوست، فإن آراء ابن خلدون تعد ناقصة، وإن لم تكن بالية فإنها غامضة، وعلى الباحثين المعاصرين أن يواصلوا التحليل الذي بدأه ابن خلدون بشكل عفوي في القرن الرابع عشر. ويعد مدخل «لاكوست» إلى التاريخ الإسلامي ذا خصوصية إلى حد ما في البنية والمزاج العام؛ فهو يعتقد أن القرن الرابع عشر كان أكثر لمعانًا وازدهارًا في تاريخ مصر في القرون الوسطى، وأن الإمبراطورية الفاطمية مثلت ثورة القبائل الجبلية.

وقد صححت حججه أخطاء راسخة كانت الحاجة ماسة لتصحيحها، مثل وصف الهجرة الهلالية، كنوع من ترحيل لغير المرغوب فيهم، وأنها تعد دعوة أكثر منها غزوًا، بينما هناك آخرون في غياب دليل وثائقي منفصل عن الدليل النظري فشلوا في الإقناع بذلك.

ويركز الجزء الأخير من الكتاب على التأسيس لمكانة ابن خلدون في تطوير الفكر التاريخي العلمي، ومقارنته باعتباره محللًا لعوامل التخلف، حتى لمشاكل عالم اليوم في العالم الثالث مع المؤرخين العظام.

ولمن يريد أن يعرف ما قاله ابن خلدون بالفعل، عليه قراءة الجزء الجديد الذي حرره إن. جي. داوود «N. J. Dawood» (المقدمة: مقدمة التاريخ، حرر بمعرفة إن. جي. داوود، وترجمة فرانز روزنتال، لندن ١٩٦٨) وهو الجزء الذي يعد مقدمة رائعة.

وقد أظهر السيد/ داوود بالفعل موهبته بوصفه مترجمًا للقرآن الكريم، وألف ليلة وليلة، وهما كتابان من الكتب المعروفة بالاسم في الغرب، وهو يركز اهتمامه في الكتاب الثالث «مقدمة ابن خلدون» مستخدمًا كقاعدة له الترجمة التذكارية للأجزاء الثلاثة للكتاب، والتي قام بها الأستاذ/ روزنتال «Rosental» من جامعة «ييل»، والتي كان قد أعد لها موجزًا ماهرًا ورشيقًا، لكنه غير مؤثر، ونتج عنه جزءًا جذابًا وسلسًا يحقق الأفكار الأساسية لابن خلدون بصورة سهلة لدائرة كبيرة من القراء.

الفصل الرابع

في كتابة التاريخ الحديث للشرق الأوسط

يعد الشكل الغربي الكلاسيكي للاستشراق خارج الإطار الرئيسي النمطي لتقاليد البحث الأكاديمي الأوروبي، والتي نمت وتطورت في الجامعات الكبرى لأوروبا منذ العصور الوسطى. وتعتبر الدراسات الشرقية جزءًا من هذه التقاليد، التي لها جذورها في التاريخ والثقافة الأوروبية، وقد توافرت مصادرها من النظم الشقيقة في دراسة الكلاسيكيات والعقيدة، والتي سادت في الجامعات الأوروبية لزمن طويل.

فعلى مدى قرون من دراسة المراجع اللاتينية واليونانية والعبرية، والعقيدة والتعاليم المسيحية واليهودية، استطاع الباحثون الأوروبيون إتقان أسلوب فقه اللغة المقارن بشقيه التاريخي والفلسفي، ووضعوا منهجه الذي أصبح على أيدي الباحثين المهرة، أداة دقيقة وفعالة في الدراسة والبحث. وكان الإنجاز الأول للمستشرقين العظام هو استخدام هذه الأداة -المصممة أصلًا لهدف آخر- وتطبيقها على دراسة اللغة العربية والإسلام.

وتمثلت جهود الأجيال التالية من المستشرقين إلى حد كبير في استخدام هذه الأداة ببراعة، وإدخال تعديلات طفيفة عليها كلما بدا ذلك ضروريًا، ثم في بدايات القرن التاسع عشر، وجدت المدرسة الأوروبية الحديثة طريقها للتاريخ العلمي ومناهجه لدى المستشرقين. وقد ألهمت دراسات «رانكي» **Ranke** و«نيبور» **Niebuhr** عن التاريخ الأوروبي والروماني عددًا من المستشرقين كي يحاولوا تطبيق أساليبهم على دراسة الإسلام.

وكا أول الرواد «جوستاف فيل» Gustav Weil (١٨٠٨ -١٨٨٩)، الذي قام بالمحاولة الأولى في سيرته عن النبي ﷺ وتاريخ الخلفاء، بمعالجة هذه الموضوعات طبقًا للأساليب والأهداف المتبعة في البحث التاريخي النقدي.

وقد تبعه آخرون منذ هذا التاريخ، واستطاع المستشرقون الغربيون أن يقدموا مساهمة في غاية الأهمية لفهم تاريخ العرب في العصور الوسطى، وهي مساهمة لا تقدر بثمن، لأهميتها في خلق الوعي الذاتي بالتاريخ لدى العرب أنفسهم في الأيام المعاصرة.

لكن المستشرقون على أي حال، أولوا جل اهتمامهم تقريبًا، بتاريخ العرب في العصور الوسطى؛ فمن ناحية كان العصر الوسيط، على أساس الدوريات والأدبيات المسجلة، هو العهد الذي صارت فيه أساليب فقه اللغة المقارن والبحث المرجعي، أكثر فعالية – وكان المستشرق في أفضل أحواله البحثية، وأكثرها سعادة في استخدامه لهذه الوسيلة. ومن ناحية أخرى كانت الفترات القديمة والوسيطة في تاريخ الإسلام، هي الأكثر إثارة للاهتمام داخليًّا عند هؤلاء الباحثين.

ولأن الإسلام حضارة مستقلة ذات خصوصية، فقد كان هذا موضوعًا جديرًا بالدراسات الكلاسيكية. أما فترات التدهور والتحول -خصوصًا التحول في اتجاه أكثر شبهًا بالغربيين أنفسهم -كانت تجعل الحضارة الإسلامية أقل جذبًا للاهتمام.

وعندما صار الأدب العربي أكثر أوروبية في أشكاله وأفكاره الرئيسية، أصبح أقل إثارة لاهتمام المستشرقين الأوروبيين، الذين كانوا مبهورين تحديدًا بما كان مميزًا وغير مألوف في ماضي العرب الكلاسيكي. ولم يكن للعرب المحدثين أهمية لدى المستشرقين ذوي الأسلوب القديم، تزيد عن أهمية المقيمين المعاصرين من أهل اليونان وإيطاليا بالنسبة لذوي الأسلوب القديم من الهيلينيين والأثينيين.

وفي السنوات الأخيرة بدأ بعض المستشرقين في الاهتمام بالتاريخ الحديث، وأنتجوا أعمالًا قيمة، خصوصًا عندما أتيح لهم الإطلاع على الأرشيف التركي العظيم، الذي جعل القيام بدراسة تاريخية جادة للفترة العثمانية -أخيرًا- أمرًا ممكنًا، لكنهم لا يزالون

على أي حال قلة قليلة.

وفيما يتعلق بالتاريخ الحديث للشرق الأوسط، منذ تصاعد النفوذ الأوروبي في المنطقة، كان لدى المستشرقين القليل ليقولونه، وتركوا المجال لكُتَّاب من نوع آخر.

حاليًا ولبعض الوقت، كان هناك اهتمام غربي متزايد بالتاريخ الحديث للشرق الأوسط، مما شجع على إصدار عدد كبير من الكتب والدراسات لأغراض متعددة، كتبها مؤلفون من أصول شرق أوسطية، ويتزايد عددهم يومًا بعد يوم؛ حيث يمكنهم الكتابة بلغة غربية لعامة القراء في الغرب. ولا تعد هذه الكتب في الحقيقة برغم الإدعاء بأنها كتابات تاريخية، إلا نوعًا من التمارين في مهن مختلفة تمامًا، منها عدد كبير يمكن وصفه في أفضل الأحوال بأنه كتابة صحفية، ولا شك أن الصحفيين الشرفاء ذوي الضمير الحي، ينتمون إلى مهنة مشرفة تؤدي دورًا مفيدًا، بل إنه في الواقع دور ضروري في عالمنا المعاصر.

ومن الجائز وبصورة اعتيادية أن يقوم الصحفي بأساليبه الخاصة وعن طريق مصادره الصحفية، بإعداد أرشيف أكثر مصداقية وعمقًا وتفهمًا للأحداث المعاصرة من ذلك الذي يعده المؤرخ، ويكون الناتج مادة ذات أهمية كبيرة للمؤرخين في الحاضر والمستقبل، لكنه برغم ذلك لا يكتب تاريخًا؛ فالريبورتاج، والتعليق على الأخبار فيما بين غلافين يظل في نهاية المطاف صحافة، وينتمي في الأساس لطبيعة الجرائد اليومية أو الأسبوعية أو الدوريات، أكثر منه انتماءً للمقالة أو لدراسة مؤرخ ناقد.

كذلك فإن المحامي مثلًا، يلبي نداءً شريفًا، على الأقل إذا كانت شخصيته نقية وغير مخادعة، ولا يقتصر دوره على ساحات القضاء، فإنه إذا قام بدور الكاتب، فهو يقدم رؤية للأحداث، مصممة لإقناع قاضٍ غير مرئي وهيئة محلفين في القضية التي يتناولها، كمحام أيضًا لعميله الذي قد يكون حزبًا، أو أمة، أو طبقة، أو كنيسة، أو قارة ما.

ويمكن من الحوار والجدل أن تبرز الحقيقة، لكن المحامي ليس معنيًا في الأساس بالوصول إلى الحقيقة؛ فهذا هو اهتمام القضاء والمحلفين؛ إذ إن هدف المحامي أن

يعرض قضية موكله في أفضل صورة لصالحه، ويترك معارضيه كي يعرضوا قضيتهم. وتعد كتابات المحامي، مثل كتابات الصحفي، ليست ذات قيمة كمصدر للمؤرخ؛ فهي أيضًا ليست بتاريخ.

وتعرف البروباجندا (الدعاية) بأنها فن إغراء الناس بما لا يؤمنون به، وللكلمة أصول محترمة في الأساس؛ حيث استخدمها في الأصل المؤمنون لنقل معتقداتهم الدينية، لكن في أيامنا هذه، مثل أشياء أخرى كثيرة، فقد مرت الكلمة بعملية فقد القيمة، بحيث صار تعريفها هذا محل استخدام أكثر الناس سخرية في نشاطهم؛ ففي الأساس لا يستخدم الدعائي الكلمة في أيامنا هذه، ليقدم الحقيقة فيما يروج له. فهو يعتبر الدعاية تستخدم القضية أو المصالح التي يمثلها، إذا اعتقد عدد معين من الناس في أشياء بعينها؛ لذلك فهو يسعى بكل وسيلة يملكها لإقناعهم بهذه الأشياء، وسواء كانت تلك الأشياء حقيقية أو زائفة، فهذا لا علاقة له بهدفه الذي يروج له، أو بفرصته في تحقيقه.

وبالكاد نجد ضروريًّا التأكيد على الفرق بين الدعاية والتاريخ، لكنه من الصعب عادة إظهار ذلك لضحايا الدعاية. ويمكننا أن نضيف إلى الصحافة، والمحاماة، والدعاية، صنفًا رابعًا من الكتابات غير التاريخية عن التاريخ، والذي يمكن تسميته بالأساطير (الميثولوجيا). فقد عبرت الشعوب القديمة عن معتقداتها الدينية ومبادئها العلمية؛ حيث كان الاثنان شيئًا واحدًا تقريبًا، في صورة أساطير، بينما الدول الحديثة تعبر عن افتراضاتها الدالة والمؤكدة على استمراريتها، في أساطير تاريخية قومية، يتم استيعابها في الطفولة من المنزل والمدرسة، وتبقى مدى الحياة دون أن تشوبها شائبة، أو يطالها الشك.

ولا تتعدى نسبة كبيرة مما يطلق عليه تاريخًا في الكتب الدراسية بمدارسنا كونها أساطير لا أكثر، بشكل يدعو لليأس، وهي معتقدات راسخة ترضي وتروح عن أولئك الذين يؤمنون بها، ولكنها لا أساس لها، أو أن أساسها ضعيف في الواقع.

وهناك في بعض البلاد تقدم في البحث التاريخي، أمكنه أن ينفذ من الأكاذيب الملفقة في الكتب المرجعية في المدارس، وأن يمنح الناس نظرة أكثر اتزانًا وموضوعية

لماضيهم القومي ولحاضرهم، بينما في بلاد أخرى، ما زال التاريخ القومي عالمًا غامضًا من الأساطير والخيال، تتمثل فيه كل الفضائل في الشخصية الوطنية، بينما الرذائل كلها تأتي من الأجانب، وفي بعض المواقف من الجائز قلب هذه الأساطير رأسًا على عقب، لكن يبقي المبدأ هو هو، ولا يعد هذا الموقف راشدًا ولا كريمًا، وهو أيضًا لا يمكن المرء من التقدم للأمام على أساس مقنع.

ومن بين العديد من الأدبيات المنشورة في السنوات الحديثة عن التاريخ المعاصر للشرق الأوسط، ينتمي الجزء الأكبر منها لواحدة أو أخرى من صنوف الكتابة تلك، ولا يمكن تصنيفها بدقة على أنها كتابات تاريخية. فقد كتبت هذه الأعمال من منطلق ما وفي صالح حزب أو آخر من الأحزاب المتصارعة في الشرق الأوسط، وهي تبرهن فقط على أمور بعينها استنادًا إلى دليل محل شك الباحث في التاريخ.

وإذا ما نحينا جانبًا كتبًا عديدة منها على أي حال، والتي كتبت لأغراض سياسية أو تجارية أو لتخفيف الضغوط على جهة ما، فإنه يظل لدينا كيان ضخم من الأعمال، أنتجها باحثون محترفون عن التاريخ المعاصر في الشرق الأوسط، هذا الكيان، أرسى جزءًا منه مستشرقون، لكنهم أهملوا هذا الموضوع بشكل عام، وتركوه للمؤرخين من المستعمرين، والمناهضين للمستعمرات من جهة أخرى، كما العديد من المتخصصين في الاقتصاد، والسياسة، والعلاقات الدولية.

وكان التعاون بين الكُتَّاب المعاصرين والمستشرقين هزيلًا إلى حد بعيد، وربما كان من المبالغة القول إنهما لم يلتقيا أبدًا، كما أنه من الظلم ألا يلاحظ المرء أنهما قد تجاوز كلاهما الآخر، ونظر إليه بلا مبالاة. فليس من المطلوب على سبيل المثال، من المؤرخين المعاصرين، وعلماء السياسة المتشوقين للكتابة عن الجمهورية الثالثة (في فرنسا) أو الرايخ الثالث (في ألمانيا)، أن يبدأوا دراساتهم بأناشيد البطولة في فرنسا أو ألمانيا، ولا يمكن النظر لمثل هذه الدراسات -مهما كانت تنويرية- على أنها تدريب منهجي كاف لدراسة التاريخ، لكنها، على أي حال، يتوقع منها أن تعرف القارئ بفرنسا وألمانيا.

وبينما تتفق الغالبية على أن الوقت قد حان لتخليص تاريخ الشرق من سيادة فقه اللغة التاريخي على دراسته، فإنه صار واضحًا أننا لن نستطيع تحمل تخليص هذه الدراسة من المنهج اللغوي برمته.

ولقد أخفق القرن التاسع عشر في دراسته للتاريخ على أيدي مؤرخي الشرق الأوسط؛ فقد أظهر المستشرقون القليل من الاهتمام بهذه الفترة التاريخية القريبة من تاريخنا المعاصر، وذلك عندما تراجعت المزايا التي جذبتهم في البداية إلى دراسة المجتمع الإسلامي الذي لوثه الاتصال مع حضارتنا الغربية، وبهذا فقد جاذبيته.

لكن المعاصرين قاموا بعمل مفيد لا شك، وإن كانوا عادة جاهلين بلغات الشرق الأوسط، ولذلك تقيدوا بالمصادر المكتوبة باللغات الأوروبية؛ لذلك كانوا مجردين من إمكانية الحصول على المادة التي عن طريقها هي وحدها، كان يمكنهم أن ينسجوا مما يقال سردًا للفعل السياسي والاقتصادي الظاهري في نسيج التاريخ الداخلي للمنطقة، وذلك من المعالجة الصحيحة للأحداث السياسية والاقتصادية، والتي تمثل مصدر اهتمامهم الأساسي والأصيل.

وبرغم أن التاريخ يتحرك في مسارات متعددة، فإننا لا نتمكن من رؤيتها كلها، بل فقط، الحركة السطحية للأحداث من الخارج.

وعمومًا فإنه لدراسة تاريخ فرنسا المعاصرة مثلًا، يجب أن تتوافر معرفة ما باللغة الفرنسية والكتابات الفرنسية المعاصرة.

ولماذا إذن يجب أن يكون العرب، أو الإيرانيون، أو الأتراك، أو الإسرائيليون استثناء لهذه القاعدة؟ حقيقة فإن لغاتهم أكثر صعوبة، لكن هذا ليس سببًا كافيًا.

فقد كانت هناك، ولزمن طويل نوع من القناعة الدبلوماسية في الغرب، أن الأتراك لم يكن لهم دور نشط في الصراع السياسي حول تركيا، وأنه لا توجد مصادر تركية لتاريخ تركيا، وقناعات شبيهة عن البلاد الأخرى في الشرق الأوسط.

ويجدر القول، على سبيل المثال، إنه إذا نحينا مصادر الأرشيف جانبًا، فإن الجزء الأكبر من الوثائق والتقارير التركية المنشورة، مرت دون ملاحظة في غالبية الأدبيات التي كتبت في المسألة الشرقية.

والنتيجة، نظرة تاريخية لم يكن تاريخ الشرق الأوسط فيها إلا مرحلة، تبدو فيها الإمبراطورية العثمانية مجرد خلفية للأحداث، في مسرحية قام الممثلون الأوروبيون فيها بالأدوار الرئيسية في الدراما.

وعلى النقيض، هناك الكُتَّاب الذين ضلوا الطريق في الاتجاه المعاكس؛ ففي تفاعلهم ضد المدخل الغربي الخالص لمؤرخي المسألة الشرقية، ركزوا بشكل مكثف على المصادر الشرقية وأهملوا الوثائق الأوروبية، بل أهملوا أيضًا أثر الفعل الأوروبي في تاريخ الشرق، الذي بدونه يصبح تاريخ الشرق الأوسط في القرن التاسع عشر والعشرين غامضًا في النهاية. وربما كان لظهور جيل جديد من المؤرخين من أصول شرق أوسطية، والذين تدربوا على الأساليب الأكاديمية، ولديهم ولاء لأسس البحث النقدي المعاصر، دورًا حيويًا في تحقيق تقدم للأمام لدراسات الشرق الأوسط.

ولكن النتائج حتى الآن، بالنسبة لتاريخ القرن التاسع عشر كانت محبطة؛ فمعظم هؤلاء المؤرخون انجذبوا لأزمنة المجد القديم، لإعادة الروح في تاريخ شعوبهم إحياءً لهذه الأمجاد، وابتعدوا عن تاريخ القرن التاسع عشر، الذي كان في نظرهم أساسًا فترة ضعف وانحلال!!

على أي حال، كان هناك عدد منهم يتزايد حديثًا، اتخذ من القرن التاسع عشر حقلًا لدراساتهم. ويمكننا أن نتوقع منهم الكثير؛ فهم متمكنون من استخدام كلٍ من المصادر الشرقية والغربية، وتدربوا كمؤرخين، وهم بطبيعة الحال متآلفون من حيث اللغة والثقافة والعادات، مع مواقف بلادهم الأصلية، وربما أنجزوا من خلال هذا التكوين ما يجمع الذي أنجزه في الغرب كل من المؤرخ والمستشرق.

وقد كان هناك بالطبع استثناءات مميزة وأسماء لامعة ترد على الذهن، لكنهم كانوا

قلة، ومعظمهم ركز على أوائل ونهايات القرن. وتم توظيف القسم الأكبر من الدراسات الحديثة على تاريخ الأفكار -باستخدام فنون التحنيط (لتخليدها) أكثر من فنون دراسة التاريخ. ويعد هذا حقلًا جديدًا من حقوق الاهتمام لدى المؤرخين بالمقارنة مع تاريخ الشرق الأوسط المعاصر.

وكانت بعض هذه الكتابات عبارة عن أعمال بحثية، تلقي الضوء على أركان خفية في التاريخ الثقافي، أو بالأحرى التاريخ العام، بينما تأثر بعضها الآخر بالعديد من الأغراض الهجومية على آراء ومبادئ بعينها، أو غرض الاعتذار -لإيجاد ماضٍ ممتد لمثالية معاصرة تشفي من كل الأمراض- ولإسقاط صورة أو هيئة جذابة عليها أو لتهيئة الكرامة الجريحة للشعوب.

وقد تهددت دراسة القرن التاسع عشر مؤخرًا -الذي يتسم بالحساسية سياسيًّا- بالأيديولوجيات الجديدة، والتي تنظر إلى الماضي باعتباره جزءًا آخر يجب تحريره - مثلما تحرر التراب الوطني- وذلك بالدراسة والبحث الهجومي، كصناعة لابد منها من أجل ترسيخ القومية.

وما لا يزال مفتقدًا حتى الآن هو ظهور بحث جيد ومتماسك البنيان لتاريخ القرن التاسع عشر، على أساس من وسائل اختبرت أكاديميًا في المنهج النقدي التاريخي، وذلك باستخدام كل من المصادر الأوروبية والشرق أوسطية، على ألا تحكمه الرغبة في إثبات فضيلة أو رذيلة لأي من الأشخاص، أو الأحزاب، أو الطبقات، أو القبائل، أو الأمم. والحقيقة أن مثل هذه الأعمال موجودة، وقد أجريت في كل من الشرق الأوسط وغيرها، لكن عددها ضئيل بدرجة تبعث على الأسى.

لهذا كله أصبحت مهمة الباحث في التاريخ الحديث صعبة للغاية؛ فالحقيقة أنه بدون أعمال أكاديمية ذات مكانة ومعترف بها، يمكنها أن ترشده في البحث، فإن عليه أن يتحسس طريقه بحذر ما بين التحامل الاستعماري والتحامل القومي، ومؤخرًا عليه أن يوازن بين الانحياز الأيديولوجي والانحياز الدعائي، وعليه أن يصغي جيدًا للصوت

الخافت للحقيقة، بين ثنايا السجلات والأهداف المتضاربة.

ويمكن عند هذه النقطة أن يثار التساؤل، عما إذا كانت هناك إمكانية واقعية بالفعل في الشرق الأوسط، أو حتى في أي منطقة أخرى، لكتابة التاريخ الحديث بطريقة منهجية وموضوعية ومنزهة عن الأغراض.

وحيث إن العاطفة القومية والمصلحة الشخصية تتداخل بشكل قوي، وحيث إن هناك معلومات ذات صلة وثيقة تحجب عن المؤرخ بالكتمان الرسمي أو بغيره؛ فهل يمكن للباحث -المحايد- أن يكتب التاريخ على الإطلاق؟!

وبرغم تلك الصعوبات الحقيقية، أعتقد أنه يظل من الممكن أن يعالج التاريخ المعاصر للشرق الأوسط، وتناوله بأسلوب يستحق أن يسمي بحثًا أكاديميًا، بشرط توافر شروط معينة.

منها ما سأذكره، ويبدو لي أنها الشروط الأهم على الإطلاق:

أولًا- على المؤرخ أن يملك معرفة أكاديمية بموضوعه، بمعنى أنه بالإضافة إلى المهارات المهنية الواجب توافرها فيه، يجب أن يكون مستوعبًا للتاريخ واللغة والثقافة الذاتية للشعب الذي يكتب عنه، وربما كان تقرير ذلك في حقوق بحثية أخرى أمرًا جليًا، لكن لسوء الحظ فإنه في مجال دراسات الشرق الأوسط، ما زالت تلك النقطة في حاجة للتأكيد عليها.

فمن الجائز في هذا المجال، أن يتوافق التقدم والنجاح والسمعة الأكاديمية، مع درجة من الجهل وعدم الكفاءة، لا يمكن قبولها في فروع أخرى من البحث أكثر تطورًا من البحث التاريخي.

وقد أدى هذا بالضرورة إلى معايير أدنى تشددًا في الدخول إلى مستوى الأداء، وما يتحقق من تقدم في المعاهد الأكاديمية، وإلى القبول بمثل هذه الأعمال البحثية الضعيفة، والاعتراف بها كمراجع معتمدة، بل حتى كأعمال ذات قيمة باقية معيارًا لكتب ذات

سطحية وضحالة مثيرة للدهشة.

ولسوء الحظ، أن مثل هذه الكتب هي في الحقيقة كتب «ذات قيمة معيارية باقية»، بمعنى أنها معتمدة ويوصي بقراءتها، حتى إنها تقرأ على نطاق واسع ولأزمنة طويلة. ولكي يحقق مؤرخ الشرق الأوسط مكانة علمية لائقة، يجب عليه معرفة لغة الشعب الذي يكتب عنه بدرجة تؤهله لقراءة كتبهم وجرائدهم في لغتها الأصلية، ويفضل أن يتناقش معهم في فكرهم الخاص. ويمكن له بالطبع الاعتماد على التراجم والملخصات، ولكن في حدود ضيقة ولأغراض محددة، لكنها لا يمكن بحال أن تحل محل هذه المعرفة باللغة كقاعدة لدراسة تاريخية جادة.

ثانيًا- يجب أن يسعى المؤرخ جاهدًا كي يحقق أقصى درجة من الموضوعية، وهذه حقيقة بديهية، لكنها تحتاج للتأكيد عليها فيما يتعلق بتاريخ الشرق الأوسط على وجه الخصوص؛ ففي هذه المنطقة توجد خلافات عنيفة، ومنها ما يثير عواطف قوية بشكل خاص، وتشعل مشاعرًا عميقة بالاضطهاد والتحامل، والولاءات أيضًا، كما أنها منطقة تتضارب فيها مصالح مادية قوية، فتجد كثيرين يؤيدون جانبًا أو آخر في صراعات المنطقة بحكم أن لهم مصلحة مادية في ذلك.

وقد تكون هذه المصلحة سياسية، مثل السعي وراء أصوات الناخبين في انتخابات محلية، أو اقتصادية مثل السعي وراء امتيازات تجارية في بلاد المنطقة. وتعد استجابة السياسي المنتخب لرغبات ناخبيه، وتعاون الموظف من أجل زيادة أرباح مساهمي شركته، وصقل مستشار العلاقات العامة لصورة عميله الحالي أو المحتمل -دون شك- بمثابة مشاهد مسرحية تثير السخرية أو الفضول، لكنها تحاول كلها أن تندس في المواضع التي يكتب فيها التاريخ.

ولذلك، على مؤرخ الشرق الأوسط في أثناء بحثه أن يراجع عددًا ضخمًا من الأدلة، يقبل بعضها، ويرفض بعضها الآخر، باعتبارها لا علاقة بها بالتاريخ، أو أنها أدلة غير حقيقية. والخطر الأكبر يتمثل في استخدامه لمعيارين في الحكم، أحدهما للأمور

المفضلة لديه والتي تؤيد نظريته، أو ولاءاته، أو انحيازه الشخصي، والآخر للأمور غير المفضلة لديه.

ولهذا ينبغي على المؤرخ الباحث في التاريخ، أن يبذل قصارى جهده في أن يختار، ويُقيّم، ويحلل مصادره المختلفة وفقًا لشروط موضوعية وثابتة، وليس وفقًا للنتائج التي يفضل الوصول إليها.

والحقيقة أنه لا يمكن لأي امرئ أن يكون منفصلًا عن الأحداث التي تدور في زمنه الذي يعيش فيه، ولا يمكن لأي باحث أن يصير مهتمًا بموضوع ما بقدر كاف، ليكتب عنه دون أن يكون آراء، وربما عواطف ما تجاه هذا الموضوع.

ولكن على الباحث الجاد، على أي حال، أن لا يسمح لتحيزه الشخصي أن يحدد طريقه لبحثه، حيث يجب أن يدرك انحيازه ويتحكم فيه، وأن يسمح له في حدود -بعملية ذهنية نابعة من التزام ذاتي- ويقلل من أثر هذا الانحياز إلى الحد الأدنى.

وهناك قول مأثور في الشرق، الذي يعني:

«أنا وقبيلتي ضد العالم، وأنا وعشيرتي ضد قبيلتي، وأنا وأخواتي ضد عشيرتي، وأنا ضد إخوتي!».

ولا شك أن المؤرخ هو الآخر شخص ينتمي إلى نسيج اجتماعي ما، وهو يتعرف على هويته في إطار جماعات ولاء مختلفة في ظروف متباينة؛ لذلك فإن مؤرخًا مسيحيًا مارونيًا -على سبيل المثال- في لبنان، يمكن له وبالدرجة نفسها من الإخلاص، أن يعرف نفسه ويصنفها مع العرب ضد الغرب، ومع الشام ضد مصر، ومع لبنان ضد سوريا، ومع المسيحيين ضد المسلمين، ومع المارونيين ضد المسيحيين من المذاهب الأخرى، ومع المسيحيين من عشيرته ضد العشائر الأخرى من الطائفة نفسها.

بالطبع ستؤثر هذه الولاءات على اختياره لموضوع بحثه، لكن لا يجب أن تؤثر على معالجته لهذا الموضوع؛ فإذا وجد في أثناء بحثه، أن الجماعة التي ينتمي إليها كانت دائمًا

على حق، وأن الجماعات الأخرى التي هي في صراع دائم معها كانت دائمًا على خطأ، حينئذ يصبح مطالبًا بأن يراجع استنتاجاته، وأن يعيد اختبار افتراضاته النظرية التي على أساسها اختار وحلل أدلته؛ لأنه ليس من طبيعة المجتمعات الإنسانية أن تكون دائمًا على صواب.

ثالثًا- على المؤرخ أن يكون عادلًا وأمينًا في الطريقة التي يطرح بها روايته للتاريخ، ولا يعني ذلك أن يحصر رؤيته في إطار حقائق راسخة بشكل مؤكد، في وصف سردي محرر؛ ذلك أن المؤرخ في مراحل عدة من عمله، عليه أن يضع افتراضات، بل أن يصدر أحكامًا، المهم أن يفعل ذلك بصراحة وبضمير حيٍّ، بمراجعة الدليل الذي يتفق أو يتعارض مع استنتاجاته، وأن يختبر التحليلات المتباينة، وأن يصرح بوضوح بقراره، وكيف ولماذا وصل إليه.

ويمكن لمثل واحد من التاريخ الحديث أن يوضح هذه النقاط كلها:

«الرفض الأمريكي للعرض الذي قدمه الملك سعود في أثناء زيارته للولايات المتحدة عام ١٩٥٨، بواسطة العمدة «واجنر» «Wagner» عمدة نيويورك».

لقد كتب العديد من الصحفيين والمؤيدين والدعاة المروجين لفكر الأساطير (الميثولوجيا) عن الأمر، بينما نجد القليل، إذا وجد الذي كتبه المؤرخون.

دعنا نتخيل اثنين من المروجين لفكر ما، أحدهما صهيوني، والآخر قومي عربي يتناولان نفس المجموعة من الحقائق المعروفة، فسنجد كليهما يحاول أن يقدم هذه الحقائق في شكل يضيف لمصداقية الجانب الذي يؤيده، وينقص في الوقت ذاته من مصداقية الجانب الذي يعارضه.

ويمكن أن يكون تناولهما للأمر على النحو الآتي:

- القومي العربي سيبدأ بإرجاع قرار العمدة إلى محاولته استقطاب أصوات الناخبين، وسيشير إلى عدد الناخبين اليهود في نيويورك.

- بينما الصهيوني لا يحتمل أن يجد علاقة ما بين القرار وعملية استقطاب الناخبين تلك، وإذا ما اضطر للاعتراف بأن وجود عدد كبير من الناخبين اليهود له بعض التأثير على قرار العمدة، فإنه سوف يجادل بأنه لا عيب في أن يتصرف مسئول رسمي منتخب بطريقة ديمقراطية وفقًا لرغبات ناخبيه، وربما أدعى أن الناخبين الكاثوليك كانوا يعارضون بالدرجة نفسها، ملكًا -كما يمكن أن يشير- حظر إقامة قداس للعاملين الأمريكيين المقيمين في السعودية.

وبطبيعة الحال فإنه سيلقي -ذلك الصهيوني- مزيدًا من الضوء على الأسباب التي تعلل بها العمدة ذاته لتبرير عمله، وهي كراهيته لحاكم يمارس العبودية والتمييز العنصري على أساس ديني في بلده.

وسوف يرفض القومي العربي كعذر، فكرة استقطاب الناخبين اليهود واصفًا العمدة بالقواد، وربما أوحى إلى موضوعات أقرب لصب نقمته على العمدة «الأخلاقي»!!

وسيتجنب أي مناقشة لموضوع العبودية أو التفرقة الدينية في السعودية، وفي ظروف معينة، ربما أنكر وجودها أصلًا. وسوف يتهم القومي العربي العمدة بوضع مصلحة الحزب فوق مصلحة الوطن، وبالتضحية بالمصالح القومية للولايات المتحدة، من أجل ميزة مرحلية في سياسات مدنية نيويورك.

بينما سيقلل الصهيوني من هذه النقطة، وسيجادل بأن ما يسمى المصالح القومية للولايات المتحدة، هو في حقيقته عبارة عن المصالح التجارية لبعض شركات البترول.

وربما استمر الجدل إلى مناقشة المزايا للأرباح المحتملة من العرب مقارنة بأصوات الناخبين اليهود، وأيهما أكثر ديموقراطية، وأهيما أكثر دناءة، ثم أيهما أكثر فائدة، وعلى من ستعود الفائدة؟ إجمالًا ماذا كانت دوافع عمدة نيويورك عند قيامه بالتصرف كما فعل؟ ولمصلحة أي من الطرفين؟

لا شك أن سياسيًّا خسيسًا وغير مسئول بالمدينة، إذا ما ضحى بالمصالح القومية

لبلاده، وأهان ضيفًا له مكانة رفيعة، من أجل أن يضمن أصوات الناخبين اليهود، فإنه عندئذ يكون كمن يمارس القوادة من أجل مصلحة محلية أنانية.

بينما رجل المبادئ، لا ينحني أمام مصالح تجارية دنيئة لشركة بترول ما، فيرفض أن يقلل من شرف مدينة حرة وعظيمة -والذي انتخب عمدة لها- بأن يرحب بطاغية تلوثت سمعته بممارسة العبودية والاضطهاد في بلاده.

إن هذه اللوحة، وبالألوان نفسها، لها صورتان مختلفتان تمامًا. لكن ما هو نوع الصورة التي سيرسمها المؤرخ عن هذا الحدث؟

من المحتمل أنه لن يرسم أيًّا من الصورتين، ولكن مزيجًا يتكون من عناصر كلًّا منهما؛ فهو لن يعجز عن تكوين حكم، والتعبير عنه فيما يتعلق بدوافع هذا التصرف من العمدة، في الواقع فإن من واجبه أن يفعل. ولكي يختلف رأيه عن أي مجادل عقيم، فإن عليه أن يراجع كل الدلائل، وليس الجزء الذي يدعم رأيه فقط، ويطلع على كل التحليلات، لا مجرد التحليل الذي يتبناه شخصيًّا.

والأهم من هذا، أنه، بقدر ما تتيح له إمكانياته، ووفق وجهة نظره، يجب أن يقوم بدراسة غير عاطفية للحقائق، لا تكون استجابة لنداء الدم أو العقيدة التي ينتمي إليها، ولا لرغبات السيد الذي يدفع ثمنها (هذه الدراسة)، وإذا وصل إلى رأي، عليه أن يعلنه بوضوح وأن يوضح أسبابه.

وما لا يجب أن يفعله هو أن يقدم اختيارًا مفتعلًا للدليل، لتأييد وجهة نظره الشخصية، وأن يخفي الدلائل الأخرى، ولا يجوز أن ينقل افتراضاته وأحكامه بالإيحاء أو الاقتراح، أو بإشارة تفسيرية، أو باستخدام لغة مشحونة بالعواطف.

ذلك لأنه لو فعل مثل هذا، تكون كتابته كتابة جدلية لا صدق فيها، مثل المجادل المعلن عن شيء ما، أو الصحفي الذي لا يملك كفاءة مهنية، أي أنه عندئذ لن يكون مؤرخًا.

الفصل الخامس

في القومية والثورة

في عهد التسامح الذي نعيشه الآن، نحن نشعر بالفخر لحرية الحديث التي نتمتع بها، والتي اختفت فيها كل القيود على النقاش والنقد، بينما الحقيقة على أي حال، أن حريتنا ليست بالقدر الذي نود الاعتقاد بأننا نملكها!!

والواقع أن الدين والجنس -باعتبارهما من الأمور المحرم الجدل حولها- قد حرما من الحماية التي تمتعا بها من قبل، وأصبح هناك حرية كاملة في تناولهما، حتى إن السلوك الذي لا يحترم المقدسات، أو الذي فيه تجديف على الله، أو السلوك الفاحش، مثل هذا السلوك فقد قوة الدفع باتجاه الهجوم عليه، وصار على أولئك الذين يسعون إلى العنف أن يجدوا وسيلة أو يبتكروا وسائل جديدة للتنفيس عن عنفهم.

بينما على الوجه الآخر للعملة، ما زالت الأساطير السياسية والاجتماعية في زماننا تتمتع بسبل حماية مثيرة للدهشة، تلك الأساطير هي المعتقدات التي تهدي وتلهم ما يمكن تسميته بالمؤسسة الليبرالية. ولكي تنكر تلك المعتقدات، أو حتى تتساءل حول ماهيتها، يعني أن تجلب لنفسك مخاطر في المكانة والمصير في المستقبل، بل في بعض الدوائر الأكاديمية، قد تتعرض سلامتك الشخصية لتهديد مباشر.

ولعل أهم الأساطير السياسية في زماننا، هذا الصراع الخلاق بين الإمبريالية والقومية، والذي انتهى بانتصار القومية، وهو صراع لم تكتمل فصوله بعد، وهناك حاجة دائمة لتمثل هذا الصراع بشكل طقسي أو شعائري!!.

لذلك، يشعر المرء بالصدمة أن يجد أستاذًا مثل الأستاذ / كيدوري «**Kedaurie**»، في مقدمته العبقرية الطويلة، في كتابه المرجعي عن القومية (القومية في آسيا وأفريقيا، تأليف إيلي كيدوري، لندن ١٩٧١)، يتبني موقفًا مؤيدًا لما يمكن تسميته بأيديولوجيا «اللا أدريين»؛ فهو لا يؤمن في أولوية القضايا الاقتصادية، وغير مقتنع في الأساس بالأصل الشرير للإمبريالية، بل إنه يضمر شكوكًا عن الولادة العذرية لحركات القومية الأفروآسيوية.

يبدأ الأستاذ/ كيدوري مناقشته للأمر، بتحليل للإمبريالية، الشيطان الذي قيل إن القومية ولدت كرد فعل له. وبعد مراجعة مختصرة للتاريخ السابق، وتاريخ استخدام المصطلح، يقوم باختبار التعريف الاقتصادي للإمبريالية، والذي وضعه جي. إيه هوبسون «**J. A. Hobson**»، والذي تأصل وشاع استخدامه على يديّ لينين.

ومنذ قبول تفسيرهم للإمبريالية، صار استعباد الشعوب المستعمرة واستغلالها لصالح المستثمرين، ومن خلفهم الممولين في الولاية الأم للمستعمرة، أمرًا مسلمًا به، حتى من قبل العديد ممن كانت فلسفاتهم السياسية وأهدافهم بعيدة عن تلك التي يؤمن بها لينين أو هوبسون.

ويتساءل الأستاذ/ كيدوري حول البديهيات الشائعة المسلم بها، وينجح دون أدنى صعوبة في توضيح زيفها؛ فهو يرى أن النشاطات الأوروبية في أفريقيا وآسيا في بدايتها نشاطات تجارية، ويرجع تطورها لاحقًا إلى سيطرة إمبريالية كاملة، إلى مصالح اقتصادية ومالية في الجانب البسيط منها.

ويرى الأستاذ/ كيدوري الإمبريالية قوة سياسية في الأساس، حددتها عوامل سياسية وعسكرية، وأحيانًا ثقافية. وبينما كانت كلٌّ من السيطرة السياسية، والاستغلال الاقتصادي قائمًا، كانت العلاقة السببية بينهما نتيجة لما يطلق عليه كيدوري «جدليات الأيديولوجيات الغامضة».

وكما لم تكن الإمبريالية في بدايتها مجرد وسيلة اقتصادية، لم تكن الحركة القومية أيضًا

في بدايتها مجرد ثورة اقتصادية، وتعد التفسيرات الشائعة حديثًا حول قيام المحرومين، وفاقدي الملكية بالثورة ضد الاستغلال، على القدر نفسه من الغموض وعدم المنطقية.

ويثير كيدوري الجدل بأن الحكم الإمبريالي -بكل عيوبه- كانت له فوائد جمة في معظم الأحوال، مادية وثقافية على حد سواء، وإذا كان الحكام قد استفادوا من السيطرة الإمبريالية على اقتصاد شعوبهم، فقد استفاد منها المحكومون أيضًا!!

ويمكن رؤية نفوذ القوى الإمبريالية وسلطتها، حتى في أوروبا الغربية ذاتها، وإن قامت ضد حكمهم في المستعمرات معارضة داخلية. وقد كانت الحضارة الغربية في نظر القوميين في آسيا وأفريقيا، حضارة شريرة بالوراثة، ولكن لكل أمة في تاريخها القومي في آسيا وأفريقيا، بعض الفضل في خلق ذلك الشيطان. ومن وجهة نظر البروفيسور/ كيدوري، لم تكن الإمبريالية في ذاتها هي الجريمة الأعظم ضد العالم الأفروآسيوي، بل نشر الفكر القومي.

إن إقحام هذه الأفكار، ومحاولة إعادة تشكيل السياسات، والمجتمعات كي تتوافق معها، جلب ضررًا بالغًا على شعوب آسيا وأفريقيا. وخلال الثورة ضد السيادة الأوروبية في آسيا وأفريقيا، تداعي النظام السياسي القديم، بينما لم يظهر نظام بديل.

إن التوسع الأوروبي والضغط الذي لم يكن هناك مفر منه، والذي مارسته المجتمعات الغربية القومية على مجتمعات أضعف، تسبب في إحداث خلل جسيم، «إن تدمير المجتمعات التقليدية، أدى إلى خراب في تلك المجتمعات التي كانت معرضة لدرجة حادة من التوتر الضاغط».

لقد كان النظام القديم مختلًّا ومفككًا، والعلاقات القديمة مهترئة، وكان على الفرد الذي تجرد من دعم التقاليد والولاءات القديمة، أن يستلهم طموحات هي في الأصل أوروبية نحو الاستقلال الاقتصادي، والأخلاقي، والثقافي.

وقد أدى الفشل في تحقيق هذه الطموحات إلى ظهور مشاعر «عدم الكفاءة والارتباك»،

والتي تؤدي عاجلًا أو آجلًا إلى أن ينفجر المواطن في «فعل العنف والتدمير». وتقوم أوروبا نفسها بطرح الأفكار التي تعبر عن الشعور بعدم الرضا، ويعد الإنجاز الإمبريالي ماثلًا في تلك الأدبيات واسعة الانتشار، والتي تؤمن انتشار مثل هذه الأفكار بشكل وبائي سريع.

ويتساءل بروفيسور/ كيدوري: لماذا فشلت أوروبا فيما نجحت فيه اليونان الإغريقية والرومان القدماء، في خلق حضارة إمبريالية جديدة؟ وهو يرى التفسير في رفض سادة الإمبريالية الأوروبيين -وبشكل خاص الإنجليز في الهند- قبول مواطني الإمبريالية المحتلين، كمواطنين متساويين معهم.

ففي الإمبراطورية الرومانية، كان متاحًا لأي مواطن في ولاية أسبانية أو سورية مثلًا، أن يرتقي إلى أعلى المناصب الرسمية، حتى إنه يمكن أن يصبح إمبراطورًا في روما، بينما رفض الإنجليزي في الهند -حتى أولئك الذين اعتنقوا الديانة الإنجيلية- حق أصحاب الولاء من الهنود أن يكملوا شروط المساواة معهم.

ويرى بروفيسور/ كيدوري في هذا الرفض، وما أدى إليه من عدم الثقة المتبادل، والألم النفسي المبرح، والاستياء الذي شعر به الهنود، سببًا في فشل الإمبريالية، وبدايات ظهور القومية الحديثة، ثم يقوم بسلسلة من الاقتباسات من كُتَّاب آسيويين وأفريقيين في الحركات القومية، مع مقطع من الباحث اليوناني العظيم، والمحب المخلص لوطنه: إدمانتيوس كوريس «Adomontios Koraes»، وذلك لتأكيد آرائه.

وقد يبدو للوهلة الأولى أن مناقشة القومية في الدول الأفروآسيوية بداية باليونان أمرًا غريبًا، لكنه صحيح تمامًا؛ ذلك لأن اليونانيين كانوا أول شعب خارج إطار أوروبا الغربية، يقبل بالرؤية القومية للهوية ولمكانتهم في التاريخ، وهم أول من حاول التعبير السياسي عن هذه الرؤية.

ثم يتبع كيدوري هذا كله، بخلاصات من كُتَّاب قوميين في تركيا، والبلاد العربية، والهند، والصين، وأفريقيا، والشعوب الآسيوية في الاتحاد السوفييتي، والسود في نصف

الكرة الأرضية الغربي. ومن الأفكار التي يناقشها ويقدم أمثلة عليها في الخلاصات التي توصل إليها، ما يطلق عليه: «الإيمان بالعصر الألفي السعيد».

إن هذه الفكرة، تحت الاسم المتداول «الثورة»، تشكل الفكرة الأساسية لمجموعة أعمال مستر/ جيراسي:

[Towards Revolution: Vol. I India, China, Asia, The Middle East, Africa; Vol. Ii, The Americas, Editted by John Gerassi (London, 1971)].

أما بالنسبة كيدوري، فإن القومية سواء على أسس ألفية، بمعنى الإيمان بالعصر الألفي السعيد أو غيره، لا تعدو أن تكون مجرد ديانة أو عقيدة زائفة، جلبت معاناة طويلة للإنسانية مسكوت عنها ولا تذكر، وهي معاناة كان العرب، واليهود، والهنود، والباكستانيون جميعًا ضحاياها المتساوين.

أما بالنسبة لجيراسي، فإن قانون الثورة أيًا كان نوعها، هو الإيمان الحقيقي بالمسيح، يسوع المخلص.

وبينما يطرح علينا كيدوري مجموعة من الأمثلة للتحليل -يتيح لنا جيراسي مجموعة مبادئ مستقاة من النصوص المكتوبة لتوجيهنا نحو فهم آرائه. هذه المبادئ لها دلالات متباينة- وتشمل قواعدًا للسياسة الحكومية، والرؤى الشخصية للزعماء الثوريين، بما في ذلك النموذج المعاصر لرب الشهداء، «شي جيفارا»، ومقاطع من بيانات المنظمات الثورية، بعضها ذو أهمية أساسية، وبعضها لا يمثل -حتى في بلادها- أكثر من آراء لجماعات هامشية ذات آراء متطرفة.

وهناك مقدمات لكل فصل، ومقدمة عامة للكتاب ككل، وهي مقدمات لها نكهة وقيمة يمكن الحكم عليها من المقتطفات التالية، أولها من المقدمة العامة، وثانيها من مقدمة فصل خاص عن فلسطين.

«إن الحرية ليست الحق في قول أو عمل أي شيء تريده، والذي لا يتعارض مع حرية

الآخرين. إن الحرية تعني أن تملك القوة المادية والنفسية لأن تقول أو تفعل هذا الشيء. الحرية هي الإمكانية الحقيقية في أن تكون منتميًا، وأن يكون لانتمائك معنى في أن تكون حريتك شاملة».

«إن حكومات الأردن، والمملكة العربية السعودية، والكويت، والخليج العربي، هي حكومات إقطاعية -فاشية قريبة الشبه بالإمبريالية مثل حكومة إسرائيل». «بينما النظام اللبناني يدار بالبورجوازيين التجاريين، ورجال البنوك بالمشاركة مع الإمبريالية، والاعتماد عليها».

«أما حكومات مصر، وسوريا، والعراق، فهي حكومات بورجوازية صغيرة، ولأن طبقة الحكام حصلت على السلطة دون صراع ثوري -عن طريق الانقلابات العسكرية- ليس لديها ضمير ثوري، ولكن تملك الكثير من الكلمات الثورية الطنانة»، «وتغلي الجماهير في كل هذه البلاد بالغضب!! فهم يتطلعون إلى أو في حاجة إلى ثورة اجتماعية».

وقد أشار لينين ذات مرة للأمر بقوله: «سوف يبيع الرأسماليون لنا يومًا الحبل الذي يشنقهم به»، بينما الكتاب والناشرون الرأسماليون لا يبيعون في الواقع حبالًا تصلح لهذه المهمة، إلا أنهم على استعداد لبيعه دليل عن كيفية القيام بالمهمة، مقابل سعر محدد يتم الاتفاق عليه.

على أي حال، لا يوجد إلا قلة من الثوريين العظماء في آسيا، وأفريقيا، وأمريكا اللاتينية، يمكنهم تحمل شراء «دليل ثوري»، بعشرة جنيهات إسترليني. ولم يشنق أحد -حتى اليوم- بحبل من هذا النوع يمكنه أن يسبب هذا الحد من الأذى.

الفصل السادس

سليد في تركيا

كان سير «أدولف سليد» Adolphus Slade ضابطًا في البحرية الملكية (١٨٠٢ -١٨٧٧) حيث وصل إلى رتبة نائب الأدميرال، قد خدم لفترة في البحرية التركية، حيث رقي إلى أدميرال، وهو الابن الخامس لسير «جون سليد» John Slade، الجنرال في الجيش البريطاني، والذي خدم تحت قيادة دوق ويلنجتون في حروب شبه الجزيرة.

وقد كان سليد في عام ١٨١٥ واحدًا من بين ٢٦ ولدًا التحقوا بالكلية الملكية في نورث سميث، وقد بدأ خدمته بعد سجل لامع؛ إذ أنهى دراسته في عامين بدلًا من ثلاثة أعوام، وفاز بالميدالية الذهبية لتفوقه. وكانت البداية في محطة أمريكا الجنوبية؛ حيث خدم كجندي بحرية حتى عام ١٨٢٠، وفي عام ١٨٢٤ شارك في الهجوم البحري على الجزائر «Algiers»، وفي أكتوبر ١٨٢٧ حارب في معركة نافارينو «Navarino»، وبعدها في ٢٧ نوفمبر من العام نفسه رقي إلى رتبة ليفتنانت.

ثم أثار اندلاع حرب روسية -تركية أخرى اهتمامه في ١٨٢٨؛ فحصل على تصريح من البحرية للسفر، حيث ترك إنجلترا في يناير ١٨٢٩ وسار عبر فرنسا وإيطاليا واليونان حتى وصل إستانبول في يوليو.

وأولاه «قبودان باشا» اهتمامه، وكذلك «أوغلو أحمد باشا»، الذي دعاه إلى رحلة بحرية معه في البحر الأسود، والتي كانت بداية لتعاون طويل مع تركيا، وبشكل خاص مع البحرية التركية، ثم ركب سليد ضيفًا على السفينة البريطانية -في هذه المرة عام ١٨٣٠-

إتش. إم. إس. بلوند «H. M. S. Blond»، وقضى سليد الفترة ما بين ١٨٣١ و ١٨٣٢ متنقلًا لحوالي ١٨ شهرًا معظمها في تركيا الأوروبية، وحول مضيق البوسفور.

وفي أثناء هذه الفترة يبدو أنه تعلم التركية، ونشر كتابه الأول عام ١٨٣٢، «سجلات السفر إلى تركيا واليونان، ورحلات بحرية في البحر الأسود مع قبودان باشا في السنوات ١٨٢٩، ١٨٣٠، ١٨٣١، والذي صدر في جزأين».

ثم عين عام ١٨٣٤ ليفتنانت على سفينة أتش. أم. أس. كاليدونيا «H. M. S. Caledonia»، وهي السفينة الشراعية للأدميرال سير/ جوسياس رولي «Josias Rowley»، وفيما بين يناير ١٨٣٤ وسبتمبر ١٩٣٧ خدم الأدميرال كضابط اتصال بين الأسطول البريطاني في البحر المتوسط وبين إستانبول.

وقام في أثناء خدمته بكتابة تقارير عن القوة العسكرية والقدرة البحرية لكل من الروس والأتراك، وكذلك أطلع الأدميرال على أمور السياسة التركية، ثم أصدر عام ١٨٣٧ كتابه الثاني، عن الرحلات حول الشرق الأوسط، بعنوان «تركيا، واليونان، ومالطة».

وفي الفترة بين ١٨٣٨ و ١٨٣٩، سافر إلى إستانبول عبر ألمانيا والنمسا وروسيا، وفي ١٨٤٠ نشر كتابه الثالث بعنوان «رحلات في ألمانيا وروسيا»، وتشمل رحلة سفينة بخارية عبر الدانوب من ڤينا إلى القسطنطينية في ١٨٣٨ -١٨٣٩.

وفي يناير ١٨٤٩ رقي إلى الرتبة الأعلى، وفي العام نفسه أرسل مبعوثًا من وزير الخارجية لورد بالمستون «Palmestion» حاملًا رسائل مهمة إلى السفير الإنجليزي في إستانبول، سير ستراتفورد كاننج «Stratford Canning» وقائد البحرية البريطانية الأدميرال سير ويليام باركر «Wiliam Parker».

وكانت هذه الرسائل تتعلق بالأزمة التي نشأت بخصوص اللاجئين الهنجاريين في تركيا، ثم تورط مرة أخرى في الشئون التركية في مارس ١٨٥٠، حيث عين مستشارًا خاصًا للبحرية التركية، ولقب «موسافير باشا»: «Musavir Pasha»، وقضى سبعة عشر عامًا

التالية يخدم في البحرية التركية، وتولى خلالها قيادة سفينة «النوسريتي» «Nusretiye»، وأصبح أدميرالًا لميناء إستانبول وموانئ أخرى ورئيسًا للمحكمة العسكرية البحرية العليا (الأدميرالية).

وقد قام بخدمة نشطة خلال حرب القرم، والتي كتب عنها كتابًا بعنوان: «تركيا وحرب القرم: رواية لأحداث تاريخية»، والذي نشر في لندن ١٨٦٧، وقد أظهر اهتمامًا عميقًا بالقوات التركية، وهو ما تبدي في كتبه ورسائله. ثم ترك تركيا ١٨٦٧، وظل في لندن حتى بعد أن أحيل للتقاعد، حتى وفاته في ١٣ نوفمبر ١٨٧٧.

ومن بين الرحالة الغربيين الذين وصفوا تركيا في القرن التاسع عشر، تعرض «سليد» وما كتبه للإهمال إلى حد غريب؛ فكتابه الأول «سجلات السفر»، أُعيد طبعه مرة واحدة عام ١٨٥٤ ثم لم يطبع بعدها، سواء هذا الكتاب أو كتبه الأخرى، في حدود علمي.

لكن على أي حال، يبدو أن كتاباته نالت بعض الاهتمام في تركيا، وفيما بعد، ذكر أحد الرحالة الإنجليز: «ناسو سينيور» «Nassau Senior» محادثة دارت بينه وبين «أحمد فيفيك باشا»، الذي وجده يقرأ كتابًا لسليد عن تركيا، وأثنى على إخلاصه فيما كتب، وهناك بعض الدلائل الأخرى على استيعاب المؤلفين الأتراك في هذا الوقت لكتابات سليد، وقد ترجم له كتابان إلى التركية، برغم أن هذه الترجمات لم تنشر حتى عام ١٩٤٣، و١٩٤٥.

لماذا أهمل سليد؟ إن السبب الأكثر احتمالًا أن مواقفه العامة كانت بعيدة كل البعد عن الاتفاق مع الآراء الشائعة، والتي كانت تلقي قبولًا في أوروبا في القرن التاسع عشر. أول هذه الآراء، أن الرعايا غير المسلمين في الدولة العثمانية كانوا مضطهدين ويعانون من القمع، ويئنون تحت وطأة طغيان بغيض، وكما يتضح من كتاباته، كان سليد بعيدًا تمامًا عن المشاركة في مثل هذا الرأي.

ثاني هذه الآراء تمثل في القناعة السائدة التي تصل لدرجة الإيمان بأن النظام القديم في تركيا كان سيئًا وغير قابل لأي إصلاح، وأن برنامج الإصلاح الذي بدأ مع «سليم الثالث»،

واستمر من خلال التنظيمات والمؤسسات بعدها، كان ضروريًّا، وأنه كان برنامجًا جيدًا ما إن يطبق، لكنه فشل لأنه لم يوضع محل التنفيذ.

وطبقًا لهذا الرأي، كانت عيوب الإصلاح في التطبيق، وليس في مضمون البرنامج ذاته، ولم يوافق سليد على ذلك أيضًا ففي رأيه لم يكن النظام القديم برمته ومن كل جوانبه سيئًا، بل على النقيض، كانت له مزايا عديدة، وهو يرى أن التنظيمات التي شملها برنامج الإصلاحات المبكر، وتلك التي أدت إليها، أصابت -بعيدًا عن الأمور المتقدمة التي أرستها- تركيا بضرر بالغ، وكان هذا الضرر مضاعفًا من وجهة نظره في مناطق عديدة من هذه الإصلاحات التي طبقت بفعالية تامة.

ولم تفصح الأيام عن أي تفاصيل في هذا الشأن، وأود هنا أن أوضح مدى استيعاب «سليد» للمجتمع التركي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بالقليل من الأمثلة.

أول هذه الأمثلة يتعلق بالشأن الاقتصادي؛ حيث يؤكد «سليد» في مواقع مختلفة من كتاباته على الوضع الاقتصادي الجيد للإقطاع العثماني والريف التركي، الذي يقارن بينه وبين ظروف الريف في أجزاء عديدة من أوروبا، ويرى المقارنة في صالح الريف التركي، ونقتبس من كتابه الأول «السجلات» في الحديث عن الإقطاع في البلقان خصوصًا في بلغاريا؛ حيث يقول: «لا يوجد إقطاع في العالم كله، نجد فيه الفلاح في أحوال طيبة تمامًا، وربما كانت أدنى الأحوال في بلغاريا، لكن الفلاح فيها لديه الكثير من كل شيء: اللحوم، والدواجن، والبيض، واللبن، والأرز، والجبن، والخبز، والنبيذ، وملابس جيدة، ومساكن دافئة، وحصانًا ليركبه.

صحيح أنه لا يجد جريدة كي تحرك مشاعره، ولا سكينة وشوكة كي يأكل بهما، ولا هيكل للسرير الذي ينام عليه، وقد يعتبره البعض لهذا موضوعًا للإشفاق عليه، ولكن الباشا (الإقطاعي) مهما كانت مرتبته، نجده في نفس الحال من التعاسة، حيث يمكن طرح السؤال بالنظر إلى التقرير أعلاه: هل الطغيان الذي يرزح تحت وطأته المسيحي هو إلى الحد الذي يفترض عمومًا؟ بالتأكيد أنه لن يكون كذلك بين البلغاريين.

أود أن أوضح أنه في كل بلد في بلغاريا، يستطيع الرحالة أن يمر من أولها إلى آخرها، وأن يجد عشاءً طيبًا، ونادرًا دافئة في كل كوخ، كما يمكن أن يجده في تركيا الأوروبية، ذلك أنها مأهولة بأعداد قليلة من السكان».

ويعول «سليد» أهمية كبيرة على هذه النقطة الأخيرة، فيستطرد ليصف الفوائد الاقتصادية والاجتماعية للإقطاع المسيحي من هذا الوضع؛ «حيث إنه بنفس المعدل الذي يضيفه السكان لعظمة الأمة، فهو ينتقص من رخائها، فإن التربة إذ ما تزاحم الناس عليها، تتخصب على حساب الإنسان، بينما في وجود قلة من السكان يقيمون عليها، يزداد رخاء الإنسان على التربة: بمعنى أنه في الحالة الأولى، تصبح العمالة المتزايدة ضرورة كي تثمر الأرض بالكاد لسد احتياجات الأعداد المتزايدة، بينما في الحالة الثانية، تحتاج الطبيعة لأقل جهد مساعد كي تثمر الكثير لعدد قليل من السكان».

إن الشكوى الأساسية للإقطاع المسيحي في تركيا، هي الجزية التي عادة ما لا يستطيعون دفعها؛ فماذا يمكن لجباة الضرائب أو الجزية أن يفعلوا، فلن يفيد الحجز على بقرة الفلاح؛ لأن هناك أبقارًا برية أخرى، ولن يفيد الحجز على أثاث كوخه؛ لأنه لا قيمة له، بل إن طرده من الأرض لن يفيد؛ لأنه لن يتوافر أحدًا غيره يحل محله، فكل إنسان لديه بالفعل أراضٍ أكبر من حاجته، في بلد بلا تجارة تستوعب فائض الإنتاج.

كما أن وضع الفلاح في السجن لن يفيد؛ لأنه لا يمكن تحصيل المال هناك، لذلك يقوم جامع الضرائب بضرب الفلاح بالعصى على قدميه أو قد لا يفعل، حسب اعتقاده بمدى فقر الرجل، حقيقيًا كان أم مختلقًا. ومع عدة ضربات يتحدد لديه الشك، ويتركه لحاله لعام آخر.

ويمكنني أن أغامر بالقول، إن هناك العديد من الرجال الذين ولدوا أحرارًا، والذين يفاخرون بالمشاعر الليبرالية، وتمتعهم بالحقوق الدستورية، وقوانين المساواة، سيوافقون بكل سرور للحصول على إيجار للأرض مثل هذا برغم الهزيمة المعنوية، وبدلًا من الشكوى من مصيرهم، سوف يشكرون السماء أن صاحب الأرض لن يطردهم

وعائلاتهم ويلقي بهم في الطريق السريع.

بينما في الوقت نفسه أنا لا أنكر أن الطبقات الدنيا في تركيا، عادة ما يعانون من اعتداءات بالغة الضرر على يد «باشا» أو «أغا» ما، ولكن بالنظر إلى وضعهم من أسوأ منظور له، والذي يشوبه مشهد العبودية، فإنهم لا يتعرضون لأسوأ ما في الطغيان من قسوة الجوع.

فبرغم أن طغاتهم مسلحين بسياط، وخيل، وأدوات تعذيب، فإنهم لا يستطيعون إنزال أي نوع من التعذيب بهم يعادل الألم الذي ينزله والد بأولاده، الذين يصرخون من الجوع دون جدوى، ولكنهم في تركيا لا يشعرون بمثل هذا الألم أبدًا. ولا يستطيع الحكام في تركيا أن يوقفوا خصوبة الطبيعة، فلا يمكن أن يمنعوا حيوانات الحقول من التكاثر؛ ولا أشجار الغابات من النمو، ولا أيضًا البذور الملقاة على الأرض من أن تطرح ثمارها.

وربما يشعر فلاحو تركيا بالخزي لرؤيتهم العديد من أطفالهم يموتون صغارًا، إذا ما احتاجوا مساعدة طبية، لكنهم متأكدون أن الذين يعيشون منهم، إذا ما كبروا لن يعانون فيضطرون لممارسة الرذيلة كمهنة الأبناء في الشوارع، والبنات على الأرصفة –من أجل البقاء.

وهم أيضًا لا يتعرضون للتعذيب عن طريق التلويح بشيء مرغوب فيه، ثم إبعاده بشكل متواصل، وذلك بأن يشاهدوا باستمرار متع الحياة بعيدة عن متناول يدهم، ولا يتم إغرائهم بوسائل نقل سهلة كي يتركوا قراهم الهادئة بحثًا عن ثروات خيالية في العاصمة لا تتحقق، كنتيجة لعدم الرضا، أو القراءة عن أحوال الحياة، حيث يحدد المصير أدوارهم فيها.

ولكي نجمل المزايا التي يتمتع بها الفقراء في تلك البلاد البربرية، فإننا نجد أن ما يستحق التركيز عليه بحق، أن عقوبة الموت نادرًا ما تطبق عليهم؛ ففي مقابل رجل فقير واحد يفقد رأسه في تركيا، نجد خمسمائة من الأغنياء.

يا له من تناقض؛ ففي الدول شديدة التحضر في ممارساتها، نجد أن الفردوس للغني، وكل أنواع العذاب للفقير؛ حيث إن الجائع والعاري، هو البائس الذي كانت جريمته الكبرى أن يطالب بالعطايا الأساسية في الحياة فسقط على مذبح العدالة، وأنا أدرأ بنفسي أن أنتقص من قدر الحضارة أو التجارة.

في الحقيقة أن أي رجل إنجليزي لا يصبح جديرًا بأن يكون إنجليزيًّا إذ قلل من شأن الوسائل التي رفعت بلاده إلى مكانة لا مثيل لها من العظمة، لكن في الوقت ذاته لا يمكننا أن نتغاضي عن حقيقة كوننا نزرع الشر لدى نسبة كبير من الجنس الإنساني، بخلق آلاف الرغبات الزائفة، والتي تولد الجرائم، وتستدعي بناء السجون، ورفع المشانق... وأيضًا بالاستيلاء على منتجات بلاد أرادت الطبيعة أن تساند أهلها البدائيين؛ فعلى سبيل المثال، نجد قطعان الماشية، والخراف، والخنازير، والبيض والقمح ينقل يوميًا من شاطئ بحر قزوين إلينا، بينما أبناؤها يتضورون جوعًا، وبدون وكالة نشطة للتجارة، لابد أن تبقى هذه المنتجات حيث أنتجت، وبالضرورة أن يتناولها أهلها».

وحسب ما كتبه «سليد»، فإنه إلى جانب ازدهار الإقطاعية المسيحية، يتحدث أيضًا عن ازدهار الطبقة الوسطى اليونانية الجديدة تحت السيادة العثمانية، ويشير -ولعله أول من يفعل ذلك- إلى أن سبب صعود نجم اليونانيين لم يكن لتراجعهم، لكنه بالضرورة لتقدمهم للأمام، ذلك أنه خلال الأربعين عامًا الماضية، كان المجتمع اليوناني تحت الحكم العثماني قد حقق تقدمًا اقتصاديًّا وثقافيًّا ملحوظًا.

يقودنا ذلك إلى نقطة أشمل وأعم عن طبيعة الاستياء الذي يشعر به غير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية؛ حيث يؤكد «سليد» مرارًا، وبدلائل مختلفة، وبتركيز واضح، أن الأذى الذي يتعرض له هؤلاء، ومشاعر العداء تجاههم، كانت في الأساس وفي معظمها أذي نفسي!

فما يثير حفيظتهم، هو حالة الدونية التي تلصق بهم، وموقف الاستعلاء الذي تمارسه الجماعات السائدة عليهم، وهو استعلاء يصعب احتماله في ظل السياسات الليبرالية

والمعتدلة بشكل عام، والتي حافظ عليها السادة العثمانيون، وجعلت من الممكن لعامة المواطنين أن يعيشوا ويتقدموا، ويحققوا منزلة اجتماعية أعلى في مستوى المعيشة، وأن يحصلوا على مستوى أعلى من التعليم حتى من ذلك الذي يحصل عليه سادتهم.

«لقد اقترف الأتراك خطيئة كبرى، وخلقوا شعورًا بالمرارة، عندما سمحوا لليونانيين بامتلاك الثروة، وحقوق الإنسان الحر، بينما وضعوهم في مرتبة دنيا في التصنيف الاجتماعي»، كذلك فإنهم -الأتراك- بالسماح لليونانيين أن تعلوا رايتهم ثقافيًا، جعلوا من الرضوخ لهم أمرًا مؤلمًا.

لقد وجد «سليد» شعورًا متزايدًا بعدم الرضا بين صفوف اليونانيين، والجنسيات الأخرى في الإمبراطورية، لكنه لم يجد سببًا اقتصاديًا لذلك أيًا كان.

وعلى النقيض من ذلك، فقد رأى أن المزارعين، الذين يتمتعون بتغذية جيدة، وأثرياء التجار الذين قابلهم، لم يستطيعوا استيعاب أو حتى تصديق مدى الفقر والتعاسة الذي يوجد في الدول المتقدمة في أوروبا.

«... لقد سمعت، وبشكل مألوف، شكاوي مشابهة، ولكن بالبحث فيها، لم تصل المعاناة منها إلى درك أسفل، مثل الافتقار إلى الغذاء، أو الوقود، أو الكساء، وغالبًا ما خلفت لديهم شعورًا بعدم التصديق، عند ذكرى لحالة الشقاء العامة في أوروبا...

وعند تحليل الدوافع وراء هذا الشعور بالاستياء بين الأقليات ضد حكم العثمانيين، لا نجدها في عداء مباشر مما يؤثر على الحالة الجسمانية للإنسان، ولكن في الشعور العام الذي يجعل الإهانة -بأشكالها- تثير الاستياء أكثر من أي أضرار جسمانية أو مادية، والذي يجعل من التوبيخ بسخرية أكثر إيلامًا من قبضة في الوجه؛ فالتركي في السياق والسلوك العام كان كالبورسلين، بينما يعد اليوناني في المقابل كالطين!! ويمكن، مثلًا، لمهرج تركي أن يهين يونانيًا متعلمًا، أو لولد فقير أن يرشق قسًا يونانيًا بالحجارة، أو لراقصة تركية أن تسخر من سيدة يونانية محترمة.

والحق أنه كلما قل التعبير عن الغضب، كلما زاد الشعور بالمرارة، برغم أن التنفيس عند الغضب بالثورة مثلًا لم يحدث، لكن الاحتمال قائم... كانت تلك هي الصور الحقيقة للعداء التركي حيال اليونانيين، والأسباب الحقيقية لثورتهم... إن مثل هذه الاستفزازات الرسمية تعد مثالية عند الحديث عنها، لكنها محزنة عند الشعور بها، وهو أمر يقلل من شعور الأمان برغم الملكية الخاصة المتاحة لهم، وازدهار التجارة بينهم».

ويبذل «سليد» جهدًا فائقًا في نقد وإدانة المقارنات السطحية وغير الدقيقة، والتي تجري مرارًا وتكرارًا بين تركيا والغرب.

فهو يندد أيضًا وبالقوة نفسها، بالغربيين الذين يذكرهم بالاسم، والذين يرى أنه تم تضليلهم، فحكموا على تركيا بالمعايير الغربية، وكذلك بالأتراك من أمثال «محمد الثاني» الذي «اتخذ القناع دون الرجل، والقشرة بدلًا من الثمرة»، وذلك باستعارة المؤسسات الغربية، ومحاولة تبني ممارسة غربية.

ويناقش «سليد» الإصلاح العسكري مثلًا، فيتحدث بازدراء عن تبني زي موحد على النمط الأوروبي في القوات المسلحة التركية، وهو يعتقد أنه غير ملائم من جميع الجوانب فهو أقل كفاءة صحيًا، وأقل راحة، وأقل موائمة للمناخ من الزي التقليدي الذي كان الجيش التركي يرتديه، كما أنه له مساوئ أبعد لتناقضه مع طبيعة الجنود أنفسهم؛ مما جعلهم غير متحمسين لقبول الجزء الهام من الإصلاح العسكري.

وبينما ينتقد «سليد» بعض المقارنات التي عقدها آخرون، نجده متحمسًا لعقد المقارنات، وهو يفعل ذلك مرارًا، وعادة ما تكون مقارناته ليست في صالح بلاده، وبشكل أعم ليست في صالح الغرب؛ فهو يجد مثلًا ما يقارنه بين أوضاع اليونانيين في الإمبراطورية العثمانية، وأوضاع الأيرلنديين الكاثوليك في المملكة المتحدة –بريطانيا العظمى وأيرلندا– وهو يشير إلى أن العالم الغربي مطالب بأن يبدي إعجابه بدأب اليونانيين في الحفاظ على عقيدتهم وثقافتهم لقرون عديدة تحت الحكم العثماني، وهناك إطراء بالغ أيضًا لليونانيين، لتمسكهم الشديد بدينهم، وعدم رضوخهم لإغراء

المزايا التي عرضت عليهم للدخول في الدين الآخر.

«علينا أن نعطيهم كل التقدير، دعنا لا نحلل الشعور الذي يحض المرء على التملق بسبب هجومي أو عدائي ما، والذي كان في كل العهود، سببًا في تفضيل البرج المحصن (القلعة) على الأكليل...، دعنا نكن عادلين، وبينما نطري على اليونانيين بإفراط، دعنا لا نتوهم أنهم متميزون، لكن دعنا نشير إلى الكاثوليكيين في أيرلندا، الذين تعرضوا لتعذيب ومحنة أشد، بتضحية أقل بالمبدأ، وإغراءات أقل.

فاليوناني في ارتداده عن عقيدته ظل تحت حكم العثمانيين؛ فقد وقف وحيدًا، وكان دائمًا مصدر شك، واقتلع من قومه، ونادرًا ما كان يمنح ثقة من إخوانه الجدد، وتدهور فكريًّا، وترك الإثارة في العمل والمجتمع إلى الأسرة والاسترخاء وتدخين البايب. كما أنه استبدل الحب الذي يمكن أن يحظى به بين عشريته، من أجل جارية يمكنه شراؤها.

وقد جني القليل الذي نادرًا ما فاق الثأر لكرامته الجريحة، أو من شفاء وهمي من المشاعر المرضية التي انتابته، بالمقارنة مع المزايا التي أمكن للكاثوليكي الأيرلندي الاحتفاظ بها: أرض وسلطة وبرلمان، وابتسامات أقرانه له، ومجتمع ذو مكانة مرموقة، وعبق دولة عظمى».

«ولكن يا لندرة ما حصل عليه فعليًّا...».

ويعود «سليد» لنقطة أن الأتراك تحت راية الباب العالي للإمبراطورية، هم من أوجه عدة أكثر عرضة للاضطهاد، وأسوأ حالًا من حاملي الرايات الأخرى، وأنه بينما اليونانيون تحت الحكم العثماني يوسعون من حريتهم، فإن المسلمين كانوا يفقدون حريتهم.

وتعد العبودية قضية أخرى تمنح «سليد» فرصة لأن يطرح بعض التعليقات الحادة على الغرب، وبعض كلمات التبرير الجزئي لممارسات المسلمين؛ فهو يشعر بالازدراء تجاه الاستقامة التي تدعو للسخط، والتي عبر عنها العديد من المعلقين الغربيين على عبودية المسلم، وهو يلاحظ أنه لا يناسب الغرب -بسجله في عبودية المستعمرات- والعبودية

في أمريكا، والاستغلال الصناعي، والتجنيد الإلزامي العسكري -لإلقاء الحجارة على مجتمع؛ لأنه ينظر إليه على أنه شرير، وهو قادر على تنظيم وتخفيف آثاره.

ويمكن لمقطعين من كتب مختلفة أن يمنحا مثلًا على أفكار «سليد» في هذا الموضوع: «إن معاداة العبودية، والعمل التطوعي، هما مفتاحان لأبواب يمكن الطرق عليها، ولكن الخبرة لها نغمة مختلفة. إن اليونان في أيام مجدها، كان فيها العديد من العبيد، من المحارب الإسبرطي، إلى الخطيب الأثيني، وهما يوظفان على قدم المساواة، لكي يضيئا الطريق للتعساء الفقراء. وكانت روما لتسقط مبكرًا عما حدث، لولا النظام المنضبط للعبودية الزراعية في إيطاليا.

إن صوت فأس الحطاب ما كان ليسمع في أكثر المناطق عدلًا في أمريكا الشمالية، والأراضي التي استصلحت فيها لظلت أراض مقفرة في «نيو ساوث ويلز» لولا مساعدة الأعداد المتزايدة الفائضة عن حاجة المجتمع الإنجليزي. ولقد بنيت مستعمرات عديدة بعرق الأفريقيين في ضواحي إسبانيا، وهذا العرق هو الذي أبقى على رفاهية الولايات المتحدة، وقد نبعت الأعجوبة الإنجليزية في الصناعة، من رأس مال يعمل على جموع العبيد، وهي إذا تم تحليلها، فستجد فيها معاني لا تبعث على الامتنان لدى الآذان الحرة...».

ومن المؤكد أنه لن يعيرنا التفاتًا، ذلك الذي استعمر بالفعل -إلى حد كبير بمساعدة عمالة أجنبية بكل ضحاياها، ذلك الذي ينحدر من شعب أجبر على الهجرة، إذا ما أبدينا اعتراضًا على العبودية. ويمكن للاعتراض على السخرة أو العبودية أن يكون مجزيًا بصورة أفضل للجنس البشري، أو بشكل إنساني كامل...

إننا نرتعد بحق، لفكرة أن يُقتلع رجل أسود من السنغال مثلًا، لكي يزرع البن في موزمبيق، لكننا لا نرى أي غضاضة في قيادة عملية سخرة بعيدًا عن بريطانيا، لحفر الآبار في الجزائر... وأن تتعرض تلك الجموع المسخرة للحمى بينهم إذا بقيت على قيد الحياة، أو إطلاق الرصاص عليهم بأمر من محكمة عسكرية إذا أقدمت على الهرب.

إن العبودية، تعد أمرًا مثيرًا للأذن الإنجليزية، ولكن إذ ما غيرنا التسمية، فأين هو البلد التي لا يوجد فيه شكل من أشكالها؟! فالعامل الذي يقيد بسلسلة للمحراث، أو الميكانيكي لنول النسيج، أو الشخص شديد الفقر الذي يودع في إصلاحية للأحداث، كلهم يخضعون للعبودية. لقد كانت العبودية دائمًا هناك، ويبدو أنها أساس للمجتمع تحت مسميات مختلفة.

وعندما يكون عدد السكان قليلًا، تصبح القوة المنتجة -من الكادحين وكدحهم- ضعيفة، علينا عندئذ أن نستورد آخرين، وعندما يصبح العكس هو الحال؛ فالضرورة تحتم القوة القسرية للإنتاج، إن الحرية تعد ضربًا من ضروب الصوفية في إطار الملايين، الذين يعتمدون على أدوات يومية للحصول على الخبز.

وحيث أن العبودية تظل قائمة، سواء انكشفت أو بقيت مقنعة، باعتبارها إحدى المعطيات في جميع المجتمعات، بربرية كانت أو متحضرة؛ فيجب أن يكون هدف الحكام دائمًا جعلها أمرًا محتملًا، بمعطيات تصبغها بالحكمة، بدلًا من السعي إلى منعها كلية -لاستحالة ذلك- وبذلك يضيفون شرورًا أكبر على الذين يعانون منها...

حتى «سوق الحريم» لا يصدم «سليد»، كما يصدم غيره من الرحالة الإنجليز، بل إنه في هذا الشأن يجد فرصة لبعض من السخرية: إن السوق حيث تباع النساء كالبهائم فكرة مرعبة، والله يُحرِّم ذلك، لكنني سأدافع عنه بالقول إن اللياقة على أي حال تسود المكان؛ فالرجل الذي يشتري، يركز عينيه على وجه المرأة، وربما تتلقى يداه دليل تفجرها العاطفي المفاجئ!

والحقيقة أن الفالس -في الغرب- يسمح بالقدر نفسه من الحرية في أثناء الرقص، على مرأى مئات من المشاهدين. وتعد إحدى أكثر المقارنات التي عقدها «سليد» إثارة للاهتمام، مقارنة ضمنية عقدها، والتي تطرح من خلال بعض النقاط التي يشير إليها في ازدراء حركة الإصلاح لدى سليم الثالث، ومحمد الثاني، ورشدي باشا في تركيا. كما تعد التهمة الأساسية التي يوجهها لسلطان الإصلاح، ما يسميه «تدمير الدستور التركي

القديم»، أو «تدمير حريات الأتراك».

إن هذه المصطلحات تذكرنا باللغة المستخدمة في القضاء، عند القضاة المؤيدين للبرلمان، بشكل ملفت للنظر، وذلك أثناء الحرب الأهلية في إنجلترا، في القرن السابع عشر وما تلاها.

إن القانون في الدستور الإنجليزي القديم، وحقوق الرجل الإنجليزي فيه، تعد نظامًا مركزيًا للجدل الذي كان يستخدم لتبرير موقف البرلمان ضد الملك في الحرب الأهلية، وبصورة أخرى، استخدم في إذكاء الصراعات في أواخر القرن السابع عشر، والقرن الثامن عشر.

وقد طبق «سليد» -واعيًا أو دون وعي- هذه النظم الإنجليزية، والخاصة بالإنجليز في المقارنة مع الوضع في تركيا، واستخدمها في الحكم على تفاصيل كثيرة ووجدها قابلة للتطبيق.

فمثلًا -عند مناقشة موضوع تدمير حريات الفرد- نجده على وعي تام أن مثل هذه الإصلاحات عند تطبيقها على تركيا، سوف تبدو غربية؛ لذلك فهو يبذل جهدًا كبيرًا، ووقتًا طويلًا في شرحها للقراء الغربيين.

ويمنحنا «سليد» أسلوبًا فعالًا تمامًا في كتاباته عن تركيا -بعيدًا عن مقالاته عن حرب القرم- والتي هي بالضرورة كتب رحلات وسجلات شخصية لها، والأشخاص الذين صادفهم والأحداث التي وقعت خلال تلك الرحلات في مقاطع متنقلة من وقت لآخر، حيث يعرض خلالها انطباعاته عن كل وجوه الحياة التركية، ومن خلال هذا كله، بالموازاة، ومقارنة المقاطع المختلفة من هذه الكتب الثلاث التي كتبت على مدى أعوام، يمكن للمرء أن يكتشف تطور نسق متماسك فكريًا.

وكما يرى «سليد»، فإن النظام التركي القديم، أبعد ما يكون عن ذلك الطغيان ذي النزوات، والذي تخيله بعض المراقبين الغربيين.

والأرجح أنه نظام مطلق، يقيده ما يطلق عليه «الدستور التركي القديم»، والذي يتألف من ثلاثة عناصر رئيسية -القانون الإلهي في الإسلام «القرآن والسنة»، والمرسومات العليا التي أصدرها السلاطين السابقون، والعادات المحلية التي تقدس بالاعتياد- وهي عادات تشمل شعوب ومجتمعات أخرى بجانب الأتراك.

ويرى «سليد»، أنه من بين مساوئ التنظيمات التركية، أسوأها وأكثرها تأثيرًا هو نظام المركزية، وهي تعني شيئين:

من ناحية، تقوية وتوسيع السلطة المركزية، ومن ناحية أخرى إلغاء السلطات الوسيطة، والتي تملكها الجماعات والمؤسسات في المجتمع العثماني، وهي لا تستمدها من الحكومة المركزية، لكنها سلطة العادة التي يتم توارثها لأجيال، والقبول الشعبي لها.

وقد كان في هذين المظهرين: اللا مركزية، ووجود سلطات ذاتية، ما رآه «سليد» الحصانة وخط الدفاع الأساسي «للدستور التركي القديم»، والحارس للحريات الأصيلة والممتدة عبر الأجيال، والتي يتمتع بها الناس تحت الحكم التركي.

لقد كانت المركزية ذات أهمية حيوية، وكان سليد يراها السبب الرئيسي في بقاء الإمبراطورية العثمانية؛ فهي لم تؤثر على المناطق المترامية في الإمبراطورية فقط، لكنها تعمل بفعالية، وكانت نتيجة -في رأيه- لاختيار واعٍ ومتأنٍ من الحكام العثمانيين.

فالتتار الذين غزوا الإمبراطورية، لم يجدوا فيها شيئًا يستحق التقليد في النظام المركزي للبيزنطيين؛ فقد حكموا على الشجرة من ثمارها، لذلك تجنبوها، وكانت فكرتهم عن الحكم مزيجًا من السيادة المدنية مع حكم ذاتي إقليمي معتدل.

وقامت سياسة حكمهم على الاحتفاظ بالوظائف الإدارية العليا والسلطة العسكرية في أيديهم، تاركين كل مجتمع، أو مقاطعة، أو مدينة، أو قرية تدير شئونها ذاتيًا.

وقد أقاموا نظام إمبراطوري على الهيئة التي تشبه الحكم الفيدرالي، أو بالأحرى. على هيئة كتلة من الولايات التي تعمل متعاونة وفي استقلالية، لتحقيق أهداف إمبريالي، وقد

شجعوا التقليد القديم في مقاومة الاستبداد، وأعطوه دفعة جديدة.

وحكم الوزراء والنواب الإمبراطوريون –وكان من بينهم الملوك– في الأقاليم، وكانوا مسئولين عن البرلمان الأعلى للحكم طبقًا للقانون والعرف. وقد استثمر التتار أنفسهم في إدارة سلطة الحياة والموت؛ فكانوا عرضة لأن يصبيروا وتر القوس في القوة الضاربة من أجل انتداب بسيط!

وأضفوا على الظل الإمبراطوري إحساسهم بالكرامة الشخصية والأساليب اللائقة، والتي تركت انطباعًا بالاحترام لهم في الأقاليم.

وقد اعترف الألبان القساة، والمهنيون العرب، والأرمن الضعفاء جميعًا بالسمو الأخلاقي وغريزة القيادة لدى العثمانيين، حيث كان كل وزير بمثابة سلطان صغير. واحترم الحكم العثماني المؤسسات القومية، والعادات في كل بلد، وكان ذلك محل احترام وتقدير أهل البلاد.

على ذلك فقد كانت إمبراطورية متباينة الخواص، ومتعددة الأصول، بقيت متماسكة على مدى قرون، بواسطة حكومة عادة ما كانت قاسية، وجديرة بالازدراء، وليس لها جيش نظامي، وكانت اللا مركزية تميز أيضًا الإنفاق العام؛ فكان لكل نوع من الخدمات إدارة محددة لا تتداخل مع غيرها، وتستمد نفقاتها من مصادر إقليمية. وكانت سيادة الولاية واستقلاليتها، هي التي تحفظ الكرامة الإمبراطورية.

وحافظت الأوقاف على المساجد، والمدارس، والإمارات، والمعاهد الدينية، والجبانات، والأسبلة، والشوارع المعبدة، أي كل المؤسسات الدينية والخيرية، والمدفعية، والحصون، والقلاع...

وقد تحمل جباة الضرائب غير الرسميين، وجماعة الصاليين (وهي قبيلة سكنت مناطق الراين قرب بحر الشمال)، والجنود الانكشاريين مصاريف الحكومة المركزية، بينما يتحمل حي قريب من العاصمة نفقات مصنع البارود.

وكانت القوات البحرية في موقع الذراع الطولي، واليد اليمني لإمبراطورية شاسعة، لها شواطئ تطل على البحر المتوسط، والمحيط الهندي، والبحر الأحمر، والبحر الأسود، والخليج الفارسي، والخليج النمساوي، والعديد من الجزر التي كان بعضها في الماضي ممالكًا، وكانت هبة بخيراتها الوفيرة، ومدير البحرية «القبطان باشا»، يعد المنصب الثالث في الإمبراطورية.

وكانت البحرية هي التي تمنح إجمالي الدخل الحكومي لكل من المينا «Maina»، والسلاجقة «Sandjaks» في ليبانتو «Lepanto»، والنيجروبونتي «Negroponte»، والساريشيان الكيرسونسيس «Thracian Chersonesus» في بيجا «Bega»، وكودجا -إيلي «Codja –Eili»، وسيغالا «Sighala»، والأقاليم البحرية الغنية في آسيا الصغرى، والسيكلادز والسبورادز «Cyclades & Sporades» الأركيبيلاجو «Archipelago».

ثم أصدر القبطان باشا أوامره لبناء السفن والموانئ، فتلقى لومًا لتأخره في سداد مستحقات رجال البحرية، وكان يمكن أن يبرر طلبه للمال بالبطالة، وظل هذا مبررًا للذين خلفوه في المناصب.

... وكانت النقاط المفضلة في جزيرة سيو «Scio» وغيرها تمول سيدات الحريم الإمبراطوري بالعطور وأدوات التجميل، بينما أعمال الخدمات العامة، مثل السدود، والطرق، والجسور، والكباري يتم تنظيمها، ويدار العمل في المناجم من خلال شخصيات محلية تقوم عليها، بدلًا من دفع الضرائب، مع إعفاءها من الخدمة العسكرية. وضمنت هذه الميزة إنجازًا مبهرًا للشئون العامة، والذي تجلى في الحالة المزدهرة للمجتمع بالمقارنة مع غيرها من المجتمعات المختلفة.

إن هذه الآلية الذاتية والتي جمعت بين السلطة المركزية، وحرية واستقلالية في البلديات توفر طرقًا ووسائل مستقلة عن تدخل وزير المالية والميزانيات الرسمية، كانت هذه الآلية مناسبة تمامًا لإمبراطورية تتألف من جنسيات متعددة، يتمسك كل منها بعاداته، مع حق تقليدي في الإعفاء من القوانين المالية غير المألوفة.

ويمكن لمثل هذا النظام، بعد تخليصه من أشكل الفساد المتعددة، مع الروح الإنسانية للتنظيمات وقوة بوليسية منظمة ومنضبطة، أن يضفي بريقًا للتاج الإمبراطوري، ويمنح الأفراد شعورًا بالرضا، مع الإبقاء على مستوى مناسب من الخدمات في نطاق الإمبراطورية، وبالتحديد يحقق هذا النظام إحساسًا بالمسئولية الفردية التي لا مفر منها في أي بلد شرقي.

ولكن بدلًا من إصلاح عيوب النظام، منع رجال الدولة هذا النظام، وفرضوا مركزية جديدة. وفي هذا يرى «سليد» عملية تحول بيزنطي متأخرة عن موعدها في الإمبراطورية العثمانية، وفي نهاية الأمر، نجد العثمانيين سقطوا في القرن التاسع عشر في أسر النمط البيزنطي، الذي رفضوه بداية عندما وصلوا أوروبا في القرن الخامس عشر.

وأثبت النظام الجديد فشله؛ حيث إن المركزية تعد بديلًا غير مناسب للنظام القديم؛ فالوزراء لا تقع عليهم مسئولية فعلية، وربما فضلوا إدارة ما على حساب غيرها، والعاصمة على حساب المراكز الأخرى، وهو ما يؤدي أحيانًا تحت ضغط ضرورات مختلفة، وتقدير الأقل أهمية والأهم اليوم الذي يختلف عن اليوم الآخر، بإغراء الإنفاق على أمور دون غيرها، باعتبارها من ضرورات العام الجاري، الأمر الذي كان يعتمد على المفاضلة الشخصية، وكان كل منهم يتملق الآخر في تذلل لتلبية رغباته.

على أي حال، كانت هناك عوائق كثيرة تمنع الإدارة القويمة -مع دأب على بقائها، وظلت، القدرة المالية، والبيانات الإحصائية، وتسهيل الاتصالات، والوكالات اللازمة لتحقيق أي برامج تخضع للأهواء الشخصية للوزير، وظلت كلها في الانتظار.

ولم يكن الاحتيال، وعدم الكفاءة، والتراخي في الرقابة سببًا في تأنيبهم، على العكس، تم تشجيعهم بالتقارير البلهاء للصحفيين الرسميين: «الكل من أجل الأفضل، في أفضل الإمبراطوريات القائمة!!».

وصاحب تقوية السلطة المركزية، من وجهة نظر «سليد»، الإلغاء المتزامن لتلك السلطات التي عملت من قبل للحد من الاستبداد المطلق للسلطة المركزية في غياب

سلطات أخرى: أول هذه السلطات، تشكلت مما يطلق عليه النبل الريفي المحلي، وشرف الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، وهي مصطلحات استخدمها في وصف الأعيان والبكوات.

وقد أعجب بهم إلى حد بعيد، وأعتبر دورهم في الريف العثماني، دورًا مفيدًا ويحقق قدرًا أكبر من الرفاهية والأمان.

ويرى في التقليص التدريجي، والقضاء التام على سلطة الأعيان والبكوات أحد الأسباب الرئيسية في تزايد الطغيان والسلطة والنفوذ المتراجع للإمبراطورية.

ولا يكنُّ «سليد» إلا قدرًا يسيرًا من الاحترام للجماعات الجديدة الحاكمة والتي ظهرت نتيجة للإصلاحات أن أولئك الذين لديهم مواقع في السلطة، ويتمتعون بالترقيات في المناصب، والاحتكارات، وعقود المنح، والذين في ذات الوقت أهملوا الوفاء بالدين، وتخلفوا عن المثول أمام القضاء، والذين تمت السيطرة عليهم، حيث استسلموا للإغراءات التي يفرضها الطموح والجشع للمال، وبهذا صار الفساد عامًا معطيًا الفرصة لظهور المثل،... الذي أدى في سنوات قليلة إلى تكوين مجلس التنظيمات، وصدر عنه مجموعة من القوانين، بمفهوم علاجي للمشكلات، مما أظهر ثقل المجلس.

وقد تاجر البكوات من موظفي البلاط الإمبراطوري بنفوذهم، وتغنى سكرتيري الإدارات والوزارات بالتمجيد لأصحاب الحظوة، بينما استمتعت سيدات أعضاء المجلس الوزاري، بالإصغاء إلى المتوسلين الذين يبغون المطالب...

بينما كان المقربون من الإمبراطورية في النظام القديم، وقلة من أصحاب الروح الطموحة فقط، على استعداد للمخاطرة بحياتهم، لقاء ثروة تهبط عليهم -مصباح علاء الدين- وبشكل عام ألقي العدل الخطابي والبلاغي- الذي يثير الإعجاب في الشرق- الضوء على هؤلاء، وفضحهم عاجلًا أو آجلًا، بينما تجمل بعض هؤلاء بإنفاق جزء من مكاسبهم على الأعمال العامة، أو على الأوقاف الدينية والهبات.

إن الرجال الذي برزوا على أنقاض الحزب التركي القديم، كانوا بشكل عام معوزين، ومجهولي النسب؛ لذا كان عليهم أن يحصلوا على الثروة، سعيًا لكسب النفوذ، وخلق أنصار لهم، الذين يصبحون -إذا لم يتوفروا لهم- مجرد زبد على سطح بحر هائج من الصراع على السلطة، وكان على كل واحد منهم، في سعيه للثراء، أن يتغاضى عن فساد أقرانه، وزملائه، وأنصاره، الدين كان بقاءهم مرهونًا بنفس الشروط.

بينما كانت طبقة النبلاء القديمة، كريمة وسخية العطاء، وعاشت على ريع أراضيها، فلم تكن أفرانهم تبرد أبدًا، ولا أواني طعامهم تفرغ (كناية عن دوام الولائم)، لقد كانت الدولة قوية ومتماسكة.

ويقدم «سليد» تفسيرًا شخصيًّا لفشل طبقة النبلاء الجدد: «كانت الطبقة الحاكمة الجديدة في تركيا، غير متواءمة مع الوضع، ولم تفهمه بوضوح، لقد أرادوا أن يكن لهم شعبية، حيث حازوا على القليل من ثقة الناس، ورغم إيمانهم بقناعات جادة ومفيدة، فقد فشلوا في تفهم حماس الأمة، وبالقدر الذي كانت الأمة تثق فيه بإمكاناتها، فقدوا هم الثقة فيها.

بينما في الأيام الخوالي، كان الرجال الذين قادوا الجيوش في الميدان، والذين حكموا أقاليم يسودها التوتر، كان هؤلاء فقط من تجرأوا على الطموح والسعي إلى السيطرة على قوى الدولة، والحفاظ على تماسكها في أوقات الأزمات، برغم المخاطر؛ فقد عرفوا وآمنوا بما يمكن للأمة أن تنجزه، ومع كل أخطاءهم، كانوا راغبين في الاعتماد على الذات، لكن دون عناد أو مكابرة.

لكن خلفاءهم، الحكام الجدد، انغمسوا في الملذات، وأدرك أفندية القسطنطينية، ذوي اللسان الناعم القليل عن الأمة، وعرفت الأمة منهم القليل من خلال التقارير فقط، علاوة على ذلك، كانوا مبهورين بدرجة أو بأخرى، بأفكار الرجال الجالسين على كراسي الإدارة، الذين كانوا قد أرسلوا في شبابهم إلى أوروبا للتعليم، كي يصبحوا مرآة تركيا الشابة!!

لم يكن هؤلاء من سلالة الأتراك القدامى، الذين يحملون أسماء وتقاليد تلزمهم برعاية وتعزيز تقاليد أمتهم ومجدها، بل تم اختيارهم من بين الباشوات الذين كانوا يومًا من العبيد، أو من أبناء الأجانب الذين تجنسوا بالجنسية التركية، ومنحوا حقوق المواطنة في القسطنطينية. ولم يكن لدى هؤلاء الجراكسة أي مشاعر وطنية، ولا كان لمن أحاطوا بهم طموحات تتعدى العيش في رفاهية إن أمكن، ثم الموت كما ولدوا وشبوا، في ظل السلطان وخدمته.

وبعد أن قضوا سنوات في الغرب، ضاع أغلبها في دراسات بلا منهج أو هدف، ومتع تافهة، عادوا لإبداء الإعجاب بالأبنية الفخمة، دون إعطاء أي اهتمام بالمؤسسات الحضارية، فلا هم فرنجة ولا هم أتراك، فلا هم لديهم العلم والمعرفة التي يملكها الأجانب، ولا المواهب الفطرية للأتراك. ثم أدى الازدراء التقليدي لهؤلاء إلى الشعور بالحسد تجاههم، مع عدم التشجيع لهؤلاء النصارى!!

ولقد روضوا أنفسهم على إهمال الطقوس والتقاليد المحلية التي أنكروها، وتخلوا عن ممارسة فضائل أمتهم، وتعلموا أن ينظروا إلى كل ما هو أوروبي بعيون تركية، وإلى كل ما هو تركي بعيون أوروبية.

ومن الواضح أن «سليد» لم يعجب بالنتائج الأولية للتعليم الغربي على الجيل التركي الجديد. وكان ينظر إلى النخبة الدينية كحراس للدستور القديم، ونجد هنا كلمات نقد حادة للكتاب الغربيين الذين يهاجمون تلك النخبة؛ فهو يقول إن هؤلاء الكُتَّاب، خاصة أصحاب المذهب الليبرالي، معادون للأكليريكية؛ فهم يرون النخبة الدينية كوعاظ، ويحكمون على التراث الديني للمسلمين كحكمهم على المسيحيين، ويدينون دور «المسجد» باعتباره مقابلًا لدور الكنيسة، ويتحدثون عن النخبة الدينية بمصطلحات لا تمت بأية صلة في الواقع إلى الإسلام، أو إلى تركيا، ولكنها ببساطة منقولة عن الأحداث التي واكبت التاريخ الأوروبي، وردود فعل أعداء النظام الإكليركي الأوروبيين، بينما الوضع الحقيقي، يفصح عن أن الأمر مختلف تمامًا، ويضع «سليد» التركيز كله على

الدور البناء للنخبة الدينية، وهو ما يتضح من خلال إدارتهم للأوقاف.

«الوقف» أو الأراضي التي تدار من المسجد، كانت من أفضل الأراضي المزروعة في تركيا، وهي معفاة من الضرائب الإجبارية، وكانت الكتاتيب (المدارس الشعبية) في كل المدن الكبرى، تقوم بتدريس اللغة التركية والقرآن، ويتلقى التلاميذ الفقراء دروسهم فيها مجانًا، بدعم من النخبة الدينية.

والمدارس، والمستشفيات، والأسبلة... إلخ، كلها قائمة بدعم هذه النخبة، وأضف إلى هذا كله، روعة المساجد وأعدادها الكبيرة، والمقابر الملكية، وبهذا يتضح كيف أن تركيا تدين لهذا الكيان (النخبة الدينية)، الذي مكن بسلطته ووحدته من مقاومة الجشع الملكي».

على أي حال، فقد سقطت سلطة تلك النخبة أمام الحماسة الإصلاحية للسلطان محمد الثاني: «أولًا استأصل الإنكشاريين، ثم ضغط على دور المسجد والنخبة، ولأن نواياه كانت تتجه نحو احترام المسجد؛ فقد مجده في أوروبا، وأثنى عليه الرجال الذين أطلقوا نفس الصيحة في كل مكان، وهم الذين يزدرون مؤسسات بعينها لمجرد أنها تحمل اسمًا معينًا، دون اهتمام بكيف يمكن أن تختلف هذه المؤسسات عن مثيلتها في بلاد مختلفة. مثل هذه المعاهد دخلت تركيا، وفيها مؤسسة دينية غنية وقوية، وهو ما لا يلحظوه، ومحترمة. وكانت الصيحة التي أطلقوها: «فلتسقط»، ولو كانوا فقط تكبدوا عناء البحث في حالة المساجد ودورها، لكان صوتهم هذا قد صمت أبدًا». ويستمر «سليد» في توضيح الفروق بين المؤسسة الدينية الإسلامية، والكنائس المسيحية، ويشير إلى أن التهم التي تنسب لها عادة ما تأتي من أعداء الإكليركية في الغرب، ضد النفوذ الديني في السياسة في بلادهم، وهو ما لا ينطبق على غيرهم.

«ما الشرور التي تفوق المزايا السابق ذكرها؟

هل هو فرض ضريبة العشر؟

هل هي اختيار وزراء الدين من طبقات بعينها؟

أم أنها الامتناع عن الزواج؟

الحقيقة أنه لا يوجد سبب واحد من الأسباب التي حفزت في العادة العداء ضد مؤسسة الكنيسة يمكن أن ينطبق على المسجد».

هنا يعبر «سليد» مرة ثانية عن آراء لم تكن شائعة، إن لم تكن صادمة للقراء الغربيين؛ حيث يشير مرارًا إلى الدمار الذي أصاب الإنكشاريين، وهو ما يعتبره كارثة أصابت تركيا. وهو مدافع رومانسي بكل السبل عن الإنكشاريين، الذين يصفهم بأنهم وحشيون بلا مبادئ، وكخطر على أقرانهم المحاربين، لكنه يرى على أي حال، في فيالق الإنكشاريين بكل خطاياها، أنها تعد واحدة من الدفاعات الضرورية عن الدستور التركي القديم.

ويتحدث في غير موقع عنه باعتباره مجلس نواب في الدولة التركية، ويرى أن دورهم كان إيجابيًا كمدافعين عن الدستور، وعن التقاليد القديمة الراسخة في كل مكان في العاصمة؛ حيث كانوا يكبحون نزوات السلطان، وفي الأقاليم كانوا يحدون من فساد الباشوات، وقد رأى فيهم حصنًا من الحصون الرئيسية ضد الحكم الاستبدادي، وبالقضاء عليهم زاد استبداد الحكومة المركزية، بينما ضعف دفاع الإمبراطورية ضد أعدائها.

وكان حكم «سليد» المهني -بوصفه ضابط بحرية له خبرته- يثير الاهتمام في هذه النقطة على وجه الخصوص؛ فمن وجهة نظره كانت القوات العسكرية التي تكونت في عهد الإصلاحات، أضعف من كل النواحي، وأقل كفاءة من القوات القديمة التي حلت محلها.

وكان السبب الرئيسي في ذلك «أن الأمة والجيش كانا شيئًا واحدًا في النظام القديم». وبهذا كانت الأمة، التي تملك حقوقًا وحرية الدفاع عن الإمبراطورية، تقف خلف قوات الجيش، وتسانده إذا ما هزمت في الجبهة الأمامية».

ولكن مع الأسلوب الجديد في تكوين القوات، لم يعد ذلك حقيقيًا، ونشأت فجوة بين الجيش والأمة، «ففي ظل النظام الحديث، صار الجيش وسيلة الدفاع القومي وهذا

المصطلح الذي ينطبق على أي مكان آخر، لا ينطبق على إمبراطورية بلا روابط قبلية، أو عشائرية، وروابط قليلة من التعاطف مع العالم الخارجي».

والحقيقة أنه ليس سهلًا تصنيف «سليد»؛ فمن المؤكد أنه لم يكن ليبراليًّا، سواء بقياس زمنه، أو زماننا، والواقع أن النقد الليبرالي الحاد للأساليب والتقاليد العثمانية تعد هدفًا متكررًا لسخريته، وبالدرجة نفسها، لا يمكن استثنائه كمتعاطف تقليدي، ومدافع عن الماضي من أجل الماضي، أو كرومانسي استطاع وضع النقاط على الحروف فيما يخص شعوب غريبة، في مواقع بعيدة.

وهو على وعي تام بنقاط الضعف، والنواقص في النظام القديم، بل إنه في الواقع أشار إليها باستطراد إلى حد ما، وهو ليس مدافعًا لا يميز القديم، ولا هو ناقد لا يفكر بالجديد، ولا شك أن جدله ومداخلاته –بشكل أو بآخر– تقوم على أساس من معرفة عميقة، ومراقبة عن قرب، ومنطق دقيق، كما أن كتاباته تتميز بالشعور العميق بالشفقة تجاه الأتراك، الأمر الذي يتبدي أكثر من مرة، وهو كضابط بحرية متميز، كان مهتمًا بشكل تلقائي وطبيعي، برفاهية الرجال الذين يعملون تحت إمرته.

ولكن إنسانيته تتعدى ذلك، ويمكن تلمسها في تعليقه على العديد من جوانب الحياة في العالم الغربي، كما في العالم الشرقي في الأراضي العثمانية.

وربما كان أفضل وصف له أنه محافظ متفلسف، يتمتع باحترام للمؤسسات الراسخة، التي تؤدي دورها بامتياز، وفي المقابل هو لا يثق في التغيير من أجل التغيير، ولديه اهتمام عميق الجذور بالإنسان الفرد، حتى في المظهر الغير مقبول لعبد، أو حمال، أو جندي، أو أيرلندي كاثوليكي فلاح، أو عامل بريطاني في مصنع. ربما ما هو جدير بالملاحظة، مدى النجاح الذي حققه في اختراق وفهم مجتمع وحضارة أجنبية عنه، بل وفي بعض الأحيان تعريف نفسه كجزء منها.

الحقيقة أن أعماله تستحق تناولها بشكل أفضل، وربما كانت كتاباته عن تركيا، في أهمية كتابات «توكوفيل» **Tocqueville** عن أمريكا، و«كوستن» **Custine** عن روسيا.

الجزء الثاني

II

التاريخ الإسلامي والمؤرخون المسلمون

الفصل السابع

مصادر التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط

يعاني المؤرخ الاقتصادي، ربما أكثر من أقرانه في حقول أخرى من البحث التاريخي، من نقص واضح في الدليل الوثائقي، وميل شديد إلى الأرشيف، مفضلًا إياه على سجلات التاريخ والأدبيات الأخرى.

وبالطبع فإن المؤرخ يكون واعيًا بالمصادر الداخلية الوثيقة، والمعلومات التي يمكن أن تتيحها الكتب له، وهو يقيم أبحاثه على العلاقة بينها وبين صورة المجتمع كما تنعكس في أعمال الذين جمعوا مادتها وألفوها.

ولكن كلما أتيح له ذلك، فهو يوجه اهتمامه الأساس بالدليل المعاصر والمباشر، أو آثار الأحداث التاريخية كما حدثت -وليس كما تنقل- على يد وسيط أدبي، وبهذا يتم تحريرها وإلى حد بعيد، يكون اعتماد المؤرخ الاقتصادي، على المواد الوثائقية والإحصائية المنشورة وغير المنشورة. ونحن نجد في الغرب، حتى مؤرخ العصور الوسطى تحت يديه كتلة من السجلات العامة والخاصة، كنسية وعلمانية، مركزية أو محلية، وعليها يؤسس دراسته للبني الاقتصادية، والتغير الاقتصادي.

ويعد النقص في هذا الدليل الوثائقي، أحد الصعوبات التقليدية التي يواجهها المؤرخ الإسلامي، دون التطرق للمشاكل النظرية والفلسفية المعقدة للمراحل التاريخية المختلفة.

ولأسباب عملية يمكننا تقسيم تاريخ الشرق الأوسط منذ صعود الإسلام إلى ثلاثة

مراحل -والتي تتحدد بالمصادر الوثائقية المتاحة ونوعيتها، وهذه المراحل توصف المصطلحات المحايدة» إسلام مبكر، ووسيط، ومتأخر.

وبالنسبة للمرحلة المتأخرة، والتي تبدأ في القرن التاسع عشر، وتستمر حتى يومنا هذا، نجد في معظم المناطق أن معرفتنا غنية، تثريها النشاطات البيروقراطية المختلفة للدولة، والوكالات الأخرى.

وعليه، يمكن للبحث في التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الأوسط، أن يتأسس على مادة شبيهة في الشكل، وإن كانت أقل شبهًا في المحتوى، لتلك التي تظهر في أجزاء أخرى من العالم الحديث، ويمكن متابعتها بتكنيك مماثل.

وعلى الباحث أن يقرر أي الأجزاء يتناول، وأي تكنيك يستخدمه، ويمكن أن يطور الباحثون في بعض بلدان الشرق الأوسط، تقنية معينة خاصة بهم، مثل تلك التي يستخدمها المتخصصون في مناطق أخرى من العالم، حيث تتاح لهم فقط الخطط المعلنة، والتقارير والإحصاءات الرسمية، وحيث تسبب تلك المعلومات مشكلات محددة، في كيفية تقديمها، وقبولها.

أما مرحلة الإسلام الوسيط، والتي تقابل ما يطلق عليه المؤرخون الأوروبيون التاريخ الحديث المبكر، وهي أيضًا مرحلة يمكن تتبع الدليل الوثائقي لها في الأرشيفات، وإن كان دليلًا من نوعية مختلفة.

أهم هذه الوثائق على الإطلاق هي السجلات العثمانية، وهي تمثل بوجودها، والمدى الذي تتطرق إليه، تعريفًا بهذه المرحلة. وإلى جانب مجموعة السجلات الأساسية في استانبول، توجد مجموعات أخرى في أنقرة، وفي عدد عن المدن الإقليمية في تركيا.

وهناك أيضًا مجموعات أرشيفية من الوثائق، ذات أنواع وأحجام مختلفة حفظت في مصر، وتونس، وبعض بلاد أوروبا وآسيا، والتي كانت خاضعة للاحتلال العثماني، وقد أفرزت السجلات العثمانية مادة أدبية غزيرة بالفعل، وعنيت في الكثير منها بالشئون

الاقتصادية، بينما في مناطق أخرى من الشرق الأوسط، نجد الوضع أقل إشباعًا بكثير، من حيث نوع وحجم الوثائق المتاحة؛ فنحن نجد سجلات عثمانية، عن أقاليم فارس والقوقاز، والتي ظلت لزمن طويل تحت لواء الإمبراطورية، أما بالنسبة لبقية أراضي فارس، فلم تظهر سجلات حتى الآن للضوء.

أما خارج نطاق الأقاليم التي خضعت للحكم العثماني والسيادة التركية، فتوجد منطقة واحدة فقط، من المعروف وجود سجلات لها، وهي المنطقة التي يسكنها المسلمون المنتسبون لجانكيز خان Khanates في آسيا الوسطى، والتي اندمجت في الإمبراطورية الروسية بين ١٨٦٥ و ١٨٨٧.

في هذه المنطقة، حفظت سجلات الدولة، وبعض السجلات الخاصة، في الغالب من المرحلة السابقة على الاحتلال الروس لها، وقد حفظها المحتلون، وهي تحتوي على بيانات عن أملاك الإقطاع من الأراضي، والضرائب، وغيرها.

وبالإضافة لتلك السجلات، هناك مجموعتان أخريان من السجلات المهمة، ولكن غير المثيرة للمؤرخ الاقتصادي.

المجموعة الأولى وهي الأصغر، تتكون من سجلات حفظت عن المجتمعات الغير مسلمة داخل العالم الإسلامي، وهي نظرًا لميزة تماسكها، وإطارها المنهجي، تتمتع بالتواصل الذي يفتقد في المجتمع الإسلامي الكبير المتمزق، وكانت قادرة على التراكم، وحفظت على مدى مراحل طويلة من الزمن.

ولعل أفضل هذه السجلات جميعًا، السجلات المحفوظة في دير الأرمن في إيميدزين «Eémidzin»، ودير اليونانيين الأرثوذكس «سانت كاترين» في سيناء، وهي سجلات درست حديثًا، ونشر البعض منها. وتوجد أيضًا سجلات للأكليروس المسيحي واليهودي، وسجلات طائفية في مراكز مختلفة، ولكنها حتى الآن لم يستكشف فيها إلا القليل، وتتناول الوثائق المنشورة من بين أشياء أخرى، موضوعات مألوفة، مثل ملكية الأراضي، وجمع الضرائب، والنزاعات بأنواعها المختلفة، والتي عادة تكون حول المال

والملكيات الخاصة.

والمجموعة الثانية- تتكون من سجلات الحكومات الأجنبية، والشركات التجارية، والمنظمات الدينية، والكيانات الأخرى التي ارتبطت أو أولت اهتمامًا بالشرق الأوسط، بداية من المقاطعات الإيطالية، ثم في النمسا، وروسيا، وبلاد أوروبا الغربية، خاصة بريطانيا وفرنسا، وأخيرًا الولايات المتحدة.

وتوجد لدى تلك البلاد مجموعة غنية من الوثائق، معظمها متاح للباحثين. ونجد أولى السجلات العثمانية المحفوظة في القرن الخامس عشر، واكتملت هذه السجلات تمامًا في القرن السادس عشر. وبالنسبة للفترات المبكرة لتاريخ الشرق الأوسط، والمناطق التي كانت خارج نفوذ الإمبراطورية العثمانية، لا توجد سجلات على الإطلاق، إلا في استثناءات قليلة.

هذا لا يعني عدم وجود وثائق، فقد بقيت أعداد هائلة من الوثائق، ويمكن أن تتوافر إما في مجموعات عامة أو خاصة، لكنها ليست سجلات، بل هي مجموعة من مخطوطات الوثائق العشوائية التي اكتشفت بالصدفة، دون نظام ما يقننها سوى ذلك الذي فرضه أمناء المكتبات، أو المحررون، أو المؤرخون.

وربما كانت لهذه الوثائق قيمة كبيرة، لكنها لا ترقى إلى وثيقة تصدر عن أرشيف أصيل، حيث تحفظ الوثائق في صورتها الأصلية، وبنفس نظامها وترتيبها، تمامًا كما خرجت في شكلها النهائي، لخدمة احتياجات المعهد الذي حققها وأبدعها في الأساس؛ فالعديد من هذه الوثائق يستمد قيمته، من شمولية، وسعة إلمام، وتواصل زمني، وتماسك، استطاع واضعيها أن يحققوه.

ومثل هذه السجلات في عهود الإسلام الوسيط، موجودة بوضوح يتجلى في المصادر الأدبية، ولكن لم يحافظ عليها، فالسجلات تبتدع وتبقى للاستخدام الإداري، وليس لراحة المؤرخين؛ فدول الغرب عاشت في العصور الوسطى وتطورت حتى صارت تلك الدول الحديثة في غرب أوروبا، وظلت سجلاتها سارية ومحفوظة، في الوقت الذي

قدرت فيه أهميتها التاريخية، وقد ساعد هذا الاستمرار السياسي على بقاء العديد من المعاهد المحلية، والحفاظ بالتالي على سجلاتها.

وكانت الكنيسة عنصرًا رئيسيًّا في ثبات واستمرارية والحفاظ على سجلات المكاتب الإكليروسية وحمايتها، وهي مصدر لا يقدر بثمن لتقديم المعلومات للمؤرخ الاقتصادي.

أما دول الشرق الأوسط في العصور الوسطى، باستثناء الإمبراطورية العثمانية، فقد انهار معظمها، وفشلت سجلاتها في خدمة أي غرض عملي؛ حيث أصابها الإهمال، وتشتت وضاعت.

ولا يوجد في الإسلام نظام مثل نظام مؤسسة الكنيسة، ولم يحبذ المجتمع الإسلامي ظهور كيانات نقابية، أو جماعات من النوع الذي ينتج سجلات ويحافظ عليها، وهناك بعض الاستثناءات لهذه المقولة، والتي تتردد مرارًا وتقبل بشكل عام، أنه لا توجد سجلات للتاريخ الإسلامي في العصر الوسيط.

وأهم هذه الاستثناءات، والتي ذكرت بالفعل، هي سجلات المعاهد الأجنبية، ومعاهد الأقليات، وهي بالطبع أقل عددًا من السجلات الخاصة بالمرحلة العثمانية، ولكنها تظل بما تحويه من وثائق مثيرة للاهتمام.

وتحتوي السجلات الإيطالية والإسبانية، على العديد من الوثائق التي تتصل بالتجارة، وعدد من الوثائق المسجلة بالعربية، والتي أولاها المستشرقون اهتمامًا يفوق قيمتها.

حتى وثائق دير «سانت كاترين»، والتي تعكس اهتمامات الرهبان، وتعاملاتهم مع العالم الخارجي، وفيها بعض الاهتمامات الاقتصادية؛ فهي تشتمل على أحكام من قاضي القضاة المصري في النزاعات بين الرهبان وجيرانهم البدو، الذين ادَّعوا أن لهم نصيبًا في أراضي الرهبان ومحاصيلهم من القمح والشعير والفاكهة، وردوا على دعاوي الرهبان بالإعفاء من الضرائب، والجزية والخدمات.

وهناك استثناء آخر، هو الوثائق المحفوظة في أرشيفات العثمانيين عن فترة ما قبل

الدولة العثمانية، ومعظمها -لسوء الحظ- عبارة عن نسخ عثمانية أو تعديلات من إعداد العثمانيين على الوثائق الأصلية.

وعادة ما كانت السياسة العثمانية محافظة للغاية في أي إقليم جديد تسيطر عليه، وعادة ما تبقى -على الأقل لفترة- على الأساليب المالية والإدارية القائمة في هذا الإقليم.

واعترف العثمانيون أيضًا، بنظام الأوقاف القائم، وسجلات الوقف التي جمعت بعد الاحتلال العثماني لسوريا -مثلًا- وهي تشمل أوقافًا كثيرة تعود لفترة المماليك، وحتى لفترة الحكم الأيوبي.

ونتجت عن إدارة الأوقاف، جنبًا إلى جنب مع أمور أخرى برزت من تطبيق الشريعة، مجموعات من الوثائق عن الفترة السابقة على الحكم العثماني لمصر، والتي حفظت في وزارة الأوقاف، ومحكمة الأحوال الشخصية في القاهرة.

وعادة ما تكون الأرشيفات الأوروبية في المقابل -ذات حجم كبير- وتحظى بالاهتمام البالغ، لكن بالنظر إلى أصلها الخارجي بالنسبة للبلاد التي كتبت عنها؛ فهي تبقى محدودة في مدى المعلومات التي يمكن أن تتيحها.

وتَعد هذه الأرشيفات الشرق أوسطية -التي كتبها أوروبيون- كما بقيت من فترة ما قبل الحكم العثماني أثرية ومحدودة، وكان لها أهمية أكبر للدبلوماسية من أهميتها للتاريخ، ولكن في غياب أرشيفات أصلية تتمتع بمصداقية، تكتسب الوثائق الباقية برغم طبيعتها الغير أرشيفية، أهمية كبيرة.

وهناك فئات متعددة من مثل هذه الوثائق غالبيتها من مصر؛ حيث ساعد المناخ الجاف من ناحية، والدرجة الكبيرة نسبيًا من الاستقرار السياسي من ناحية أخرى على حفظها.

وتتكون الفئة الأولى منها من عشرات الآلاف من الوثائق المختلفة، وأجزاء من وثائق، معظمها، إن لم يكن كلها من مصر، مكتوبة في أثناء القرون الأربعة الأولى للإسلام.

وبعض هذه الوثائق مكتوب باللغة اليونانية، وبعضها بالعربية، وبعضها مكتوب

باللغتين معًا، والقليل منها مكتوب بلغات أخرى.

وقد عرفت إجمالًا باسم «البرديات» نسبة إلى نوع الورق، والفرع الأكاديمي الخاص والمعني بدراسة هذه الوثائق ويطلق عليه، علم البرديات «Papyrology».

وكما يشير البروفيسور: كلود كاهن Claude Cahen، فإن هذا المصطلح يعد من سوء الطالع، ويعطي انطباعًا مضللًا بعض الشيء عن مجال وأهداف هذه الدراسات.

في الواقع فإن علم البرديات، عندما يهتم بمجرد فك شفرة اللغة؛ فهو يوضع كفرع من دراسة الكتابات والنقوش القديمة، ولكن عندما يضاف إليه الترجمة من لغته الأصلية إلى لغة أخرى، يصبح فرعًا خالصًا من فروع التاريخ.

والحقيقة، أنه كان هناك ميلًا للتمييز - لا أهمية له بالنسبة للمؤرخ - بين الوثائق المكتوبة على ورق البردى، وتلك المكتوبة على ورق عادي، وأيضًا ميلًا لإهمال الأخيرة، وكذلك كان هناك فصلًا ومتعسفًا بين دراسة البرديات اليونانية والعربية، حتى عندما يكون تاريخ كتابتهما واحدًا، ويتناولا موضوعات متماثلة.

لكن برغم هذه القيود، وغيرها الذي يظهر من فقه اللغة في البحث الأكاديمي في هذا الحقل؛ فقد غيرت دراسة هذه البرديات بالفعل النظرة المسّلم بها، والمقبولة عن فترة التاريخ المبكر للإسلام. والعديد من هذه البرديات في الواقع، وثائق إدارية ومالية، وعند مقارنتها مع شبيهاتها من الفترة البيزنطية المتأخرة، تظهر الاستمرارية والتواصل الأكبر بها، وتغير أقل مما كان يعتقد فيما سبق، ومع مقارنة الدليل على صحة هذه الوثائق «البرديات»، مع الشروح التشريعية، يظهر الأخيرة على أنها وثائق تخطيطية، وتنطوي على مفارقة تاريخية أدت إلى رد فعل مبالغ فيه، على الأرجح نظرًا للعادة المبكرة في الاعتماد الكلي على مثل هذه المصادر.

وبالنسبة للبحث الذي دار حول هذه البرديات حتى الآن، ذهب الاهتمام الأكبر للأعمال الحكومية، أي تلك التي تعني بالإدارة الإقليمية وكيفية تقدير الضريبة، ووسائل

جمعها، وعمل مسح للأراضي وحساباتها، وإدارة شئون القضاء، والتجنيد، وأجهزة القوات المسلحة وإمداداتها.

ويرتبط الكثير من ذلك بالتاريخ الاقتصادي. فعلى سبيل المثال تشمل الوثائق المتعلقة بالعبرية معلومات عن توظيف العمالة الماهرة وغير الماهرة في السفن، والإمداد بالأخشاب اللازمة، والمسامير والحبال والمواد الأخرى اللازمة للسفن، وتوفير الغذاء للبحارة والعمال.

بالإضافة إلى ذلك، نجد برديات أخرى، سواء من أصول رسمية أو خاصة، تتناول نقل البضائع وشراءها، والضرائب، وتوظيف العمالة بالأجرة، وغيرها.

وبعد العمل الرائد لكل من كاراباسيك «Karabaceck»، وبيل «Bell»، وبيكر «Beker»، اتخذت الأعمال المنشورة عن البرديات، شكل طبعات جديدة أو ترجمات، أو تقييم للوثائق كل على حدة أو لمجموعة منها، مع الإشارة إلى الإدارة والضرائب والقوانين.

وما زال الاستخدام المتقن للبرديات بواسطة المؤرخين الاقتصاديين بدائيًّا للغاية، باعتبار أن الدلائل تفتقد للانتظام، ولصعوبة المدة التي تلزم المرء لكي يصبح مهنيًا في فقه اللغة التاريخي لدراسة البرديات، وهو أمر سيبقى في المستقبل.

وفي أثناء القرن العاشر الميلادي، لم يعد ورق البردي صالحًا للاستخدام، واستبدل، حتى في مصر، بالورق العادي.

ظاهريًا نجد الوثائق المسجلة على الورق، من نفس نوع الوثائق الأخرى وبقيت منها أعداد كبيرة، ولأنها ليست برديات؛ فقد أهملها المستشرقون، ولا ندري عن محتواها إلا القليل.

وقد نالت مجموعة من تلك الوثائق -من أصل مصري أيضًا- اهتمامًا جادًا من الباحثين، تلك هي التي يطلق عليها الجينيزا «Geniza»، وهو ذلك الجزء من المعبد

اليهودي، الذي حفظ فيه يهود القاهرة وثائقهم، لحماية اسم الله مما قد يحدث بينهم من دنس أو انتهاك لحرماته.

وإذا نحينا جانبًا المخطوطات الأدبية والقصاصات، فإن عدد تلك الوثائق مجتمعة، والأجزاء التي حفظت ذاتيًا في الجينيزا، كما قدرها البروفيسور/ أس. دي. جويتين «S.D. Goitein»، حوالي عشرة آلاف وثيقة، وهي تعود في الأساس إلى العهود الفاطمية، والأيوبية، مع القليل منها الذي يرجع إلى عهد المماليك، بالإضافة إلى جزء من وثائق الجينيزا عن الفترة العثمانية، ولكنها لم تستخدم حتى الآن، ومثل البرديات، فإن وثائق الجينيزا تعاني من مشكلات معينة تقيدها، وتقلل من قيمتها البحثية؛ فهي ليست وثائق أرشيفية، وكلها عن مصر، ويقيدها مصدرها اليهودي، ولذا فهي قاصرة على الموضوعات التي تهم أقلية دينية.

أول هذه القيود –الصفة اللا أرشيفية لها، وهي تحد بدرجة كبيرة من إمكانية استخدام البيانات الواردة فيها، مثل الأسعار والأجور، سواء في الجينيزا أو البرديات؛ فالبرديات لها صفة حكومية في الغالب، وتعني بأمور محلية مثل الضرائب، والإدارة الإقليمية، تخبرنا بالقليل عن الأحوال خارج حدود مصر، باستثناءات قليلة جدًا، نجدها في جنوب غرب آسيا، والتي تعد أفضل المتاح من وثائق، وهي مصادفة قلما كانت ذات فائدة في إظهار قيمة البيانات المستمدة من مصادر أخرى.

وتشمل الجينيزا وثائق ذات أصل حكومي، لكن الجزء الأهم للمؤرخ الاقتصادي، عادة ما تكون من أصول خاصة غير رسمية عن الأعمال، ونسب العائلات، والحسابات والفواتير والعقود، وغيرها من الوثائق التجارية والصكوك الشرعية، وغيرها من التقارير.

ولا تعد العلاقات الاجتماعية والتجارية التي تعكسهما هذه الوثائق، قاصرة على مصر بأي حال، لكنها تمتد غربًا للأراضي جنوب البحر المتوسط، وشرقًا إلى الهند، وهي تمدنا بمعلومات أكثر شمولًا عن الحياة، ونشاطات الطبقة التجارية في مصر العصور الوسطى، عن غيرها من الوثائق.

ولا توجد فئة ثالثة من الوثائق، يمكن مقارنة أهميتها مع البرديات والجينيزا حتى الآن.

وكما في الفترات المبكرة من تلك العهود -تعد مصر هي البلد الأغني في الوثائق- فهناك أعداد كبيرة من الوثائق المصرية، إلى جانب البرديات، المكتوبة على الورق، وهي تصل لحوالي ٢٨٠٠٠ وثيقة موثقة في ڤيينا وحدها، وهذه الوثائق التي يقال أنها من نفس نوعية البرديات بشكل عام، لم تلمسها يد باحث معاصر إلا بصعوبة.

وهناك مجموعة صغيرة من الوثائق من دمشق، اكتشفها د. جي. سورديل «D. & J. Sourdel»، وتشتمل على بعض صكوك البيع بتاريخ ٩٢٢ - ٩٢٣م، ٣١٠هـ، والصكوك الرئيسية للعقارات مؤرخة بتاريخ ١٢٠٧ -١٢٠٨م، ٦٠٤هـ، وخطاب يعلن فيه استعادة ملكية أراضي سبق وأن صادرها الملك.

وتأتي إيران -بعد مصر- مع الأراضي المجاورة في بلاد القوقاز وآسيا الوسطى في أهمية الوثائق التي حفظت لديها؛ في الواقع فإن الوثائق الفارسية الأصلية عن فترة ما قبل الغزو المغولي قليلة جدًّا، أقدمها خطاب شخصي من تاجر يهودي مكتوب بلغة فارسية، ولكن بحروف عبرية، وهو يعود في الغالب للقرن الثامن عشر، ووجد بالقرب من خوتان «Khotan».

أما الوثائق الأخرى فتشتمل على تقرير عن قانون يهودي -فارس عام ١٠٢٠م من «الأهواز»، وصك بيع أرض بتاريخ ٥١١هـ/ ١١٠٧م من منطقة «جوتان»، وست وثائق من منطقة «باميان» منها واحدة بتاريخ ٦٠٧هـ/ ١٢١١م.

وهناك وثائق أكثر على الأرجح من فترة جنكيز خان الثاني وأتباعه، ولكن لم نجدها في أعداد كبيرة قبل عهد السفافنة «Safavins»، وتلك الوثائق التي وجدت بالفعل، في مجموعات خاصة وعامة في إيران وفي غيرها، بها العديد مما يتناول أمورًا مالية وتجارية، وغيرها من الاهتمامات الاقتصادية.

وإلى جانب هذا كله، بقيت مجموعتان من الوثائق في الشرق الأوسط، مكتوبة على

معدن أو على حجر، وتوجد أعداد كبيرة من العملات النقدية وعليها نقوش، والتي تمت دراستها بشكل متخصص بواسطة دارس النقوش والعملات النقدية.

وتعد المعلومات الوثائقية المنقوشة على العملات المعدنية، ضئيلة دون شك ومتكررة ولكن حتى هذه البيانات المتواضعة، مثل العام التي أصدرت فيه، ودار سك العملة التي أصدرتها، يمكن أن تساهم بشكل مفيد في استنتاجات مثل وزن وتركيب السبيكة التي يسك منها العملة، وعن المكان والكمية، ووجودها مع من ومع أي شيء آخر وجدت.

وربما كان أفضل مثل معروف، هو سلسلة الذخائر التي وجدت معها عدة آلاف من الدراهم الإسلامية الفضية في بلاد حول منطقة البلقان، وبالتحديد على الأراضي السويدية في جوتلاند **Gotland**، والذي صار فيما بعد مركزًا تجاريًا مهمًا.

وتأتي هذه العملات في الأصل من العراق، ومصلحة سك هذه العملات في فارس وآسيا الوسطى، وتحمل تواريخ تتراوح بين القرن السابع والثامن وحتى أوائل القرن الحادي عشر.

وحتى منتصف القرن العاشر تقريبًا، وجدت هذه العملات مكونة من دراهم العصر الإسلامي، ثم في النصف الثاني للقرن العاشر نجد الذخائر تشمل نسبة متزايدة من عملات أخرى بيزنطية، وغرب أوروبية، وحتى أنجلوساكسونية، ثم في نحو منتصف القرن الحادي عشر تختفي العملات الإسلامية من هذه الذخائر الفضية.

هذه الذخائر مع مكتشفات شبيهة في بولندا وروسيا، خصوصًا في مناطق كازان وكييف من ناحية، وفي غرب أوروبا من ناحية أخرى، أدت إلى كتابات عديدة عن التجارة بين الأراضي الإسلامية ودول الشمال.

والمشكلة كما أشار البروفيسور/ تادويز لويكي «**Tadeusz Lewiki**» ما زالت يكتنفها الغموض. وما زالت النقوش الإسلامية باقية بأعداد كبيرة، وعلى نطاق واسع جدًّا من البلاد، وفترات الإصدار الأصلي لهذه العملات تاريخيًّا، ولكن نطاق محتواها ضيق

بدرجة مخيبة للآمال.

وقد أشار ماكس فان بيرشم «Max Van Berchem»، وهو أحد أعظم دارسي النقوش الإسلامية على العملات، إلى أن كلها تقريبًا يركز على واحدة أو اثنين من الأفكار السائدة في العالم الإسلامي، والقدرة الإلهية والسلطة السياسية المطلقة.

فعلى أحد وجهي العملة نجد سورًا من القرآن وابتهالات وأحاديث دينية، وتسليم بالإيمان والصلاة على الموتى، وعلى الوجه الآخر نجد أسماء الملوك وألقابهم وبطولاتهم والتسبيح الأبدي.

وبالرغم من أن البعض منا قد يرغب في أن يستخلص من تفاصيل وخصوصيات معادلة «فان بيرشم»، فإنه يجب علينا بالتأكيد أن نوافق على النتيجة التي توصل إليها، وهي أن النقوش في الإسلام، لها قيمة أقل وثائقيًا من تلك الآثار الإغريقية والرومانية.

«في هذا العالم لا يوجد شيء يمكن أن يقال بشكل أكيد، باستثناء الموت والضرائب». جملة مأثورة قالها بنيامين فرانكلين، ويمكن القول إن النقوش الإسلامية تعكس قناعة موازية لهذه المقولة، مع الحقائق المؤكدة للاثنتين معًا، ولكن يتم التعبير عنهما بشكل مختلف في صيغة الله والحكومة، إن ذلك يمس نقطة التواصل أو الصراع بين تلك الحقيقتين، والتي تكون بيانية في النقوش الإسلامية إلى أبعد الحدود.

وهناك مجموعتان من النقوش لها أهمية خاصة لدى المؤرخ الاقتصادي، الأولى تتكون من المراجع أو مختصرات صكوك الأوقاف، وهي منقوشة على جدران المؤسسات الدينية، للحفاظ على موارد خدمات العبادة من سلب الدولة لها.

الثانية، تتناول الضرائب والرسوم المفروضة (الجزية) وجبايتها، عادة في شكل التحريم الديني للضرائب التي يفرضها حاكم ديني جديد، وليس لها سند شرعي.

وإضافة للبرديات، والأرشيفات العثمانية، تتيح لنا النقوش الإسلامية أفضل دليل وثائقي يتعلق بالضرائب، ومما يثير الاهتمام أيضًا، النقوش الخاصة بالمعادن، أو أوزان

العملات، وعلامات القياس، وعلامات الأحجام والمسكوكات المعدنية الصغيرة أو التذكارية، والعلامات التجارية، وشهادات البضائع المصنعة، خصوصًا النسيج والمشغولات المعدنية.

والحقيقة أنه بالنسبة للفترة الثانية والثالثة من فترات التاريخ الإسلامي التي نتناولها، نجد أن المؤرخ الاقتصادي للشرق الأوسط، بعيدًا عن المشكلات اللغوية والطبيعية التي تواجهه للوصول إلى الوثائق، ليس بأسوأ حالًا من زميله الأوروبي، بل ربما وجد أن الأرشيفات العثمانية تتيح مادة عن الثروة والأملاك من التنوع لا يتوافر في أي مكان آخر.

على أي حال، فإن الدليل الوثائقي المتاح من المرحلة المبكرة والوسيطة أكثر فقرًا بكثير، وعوضًا عن ذلك، نجد لدى المؤرخ كيانًا من المادة الأدبية الثرية بدرجة لا تقارن، «ربما أكبر من نتاج أي حضارة أخرى حتى الأزمنة الحديثة».

ولسوف تنتهي أي محاولة لعمل مسح شامل للمصادر الأدبية عن التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط إلى لا شيء، وهي تشمل فعليًا وضمنًا معظم أشكال الأدب المتنوع للمنطقة، وقد يكون من المفيد على أي حال، النظر إلى نوعيات معينة من الكتابات، واعتبار نوع المعلومات التي تتيحها.

وتعد أول مجموعة من المراجع يتوجب النظر فيها، هي التي تتعامل بشكل مباشر وصريح مع أسئلة اقتصادية، سواء نظرية أو عملية. ولعل أقدم المقولات التفسيرية نجدها في القرآن نفسه، وبشكل دقيق في الصفحات الأخيرة من سورة البقرة.

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨]، ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٩]، وتؤكد آيات أخرى شرعية التجارة الشريفة، وتتناول أمورًا أخرى مثل الموازين والمقاييس، وما شابه من أمور.

وقد أسهب القرآن في تحليل شرعية ممارسة البيع والشراء، في عدد كبير من الأحاديث التي تنسب للرسول ﷺ، وللرموز من الخلفاء في عهود الإسلام المبكر، وهي تثني على التاجر الشريف، وعلى التجارة كأسلوب حياة وكسب الرزق.

وتذهب بعض الأقوال إلى أبعد من ذلك، فتزكى البضائع الثمينة مرتفعة السعر التي يبيعها التاجر الشريف، مثل أنواع الحرير والأقمشة المطرزة، والمجوهرات، والعبيد من الذكور والإناث، وغيرها من سلع الرفاهية.

وهناك قصة تحكي في عمل أدبي مبكر للشيعة: حيث يقال إن الإمام/ جعفر الصادق لامه أحد أتباعه لارتدائه ثوبًا من قماش ناعم، بينما أسلافه كانوا يرتدون ملابس بسيطة من القماش الخشن، وأجاب الإمام: بأن أسلافه عاشوا في عهد الندرة، بينما عاش هو في عهد الوفرة، ومن الملائم أن يرتدي المرء ثيابًا عصرية تناسب الزمن الذي يعيش فيه.

هذه، وغيرها من المحاولات التي تبرر حياة الرفاهية تعد علامة بارزة على رد الفعل ضد موجة التقشف والزهد في الإسلام، وهي تعكس دون شك اهتمامًا بالتجارة في سلع الرفاهية.

وكما في مجالات أخرى متعددة، فإن أقدم عمل إسلامي يتناول الأخلاق والسلوكيات الاقتصادية، يتكون أغلبه من تجميع لأحاديث الرسول ﷺ، والرواد الأوائل في الإسلام، وهو بعنوان «كتاب الكسب» كتبه سوري من الموالي في العراق أصلًا، اسمه «محمد الشيباني»، والذي توفى عام ٨٠٤، وكان الشيباني يهدف إلى إظهار أن اكتساب الرزق ليس حلالًا فحسب، لكنه يعد إلزامًا على المسلمين السعي إليه.

وإذا كان واجب العبد المسلم الأصلي عبادة الله، فإنه لكي يقوم بواجب العبادة بشكلها الصحيح، يجب أن يتغذي ويسكن ويكتسي بشكل جيد، ويمكن تحقيق ذلك فقط بالعمل والسعي للرزق، ولا يجب أن يقتصر في مكاسبه على ضروريات الحياة فحسب؛ حيث إن اكتساب المال، واستخدام وسائل الرفاهية أيضًا من الأمور الحلال.

وكان الشيباني مهتمًّا أيضًا بإثبات نقطة أخرى، هي أن المال الذي نكسبه بالتجارة أو بالحرف، أكثر مدعاة لرضاء الله، من المال الذي نكسبه من الحكومة مقابل أداء خدمة مدنية أو عسكرية.

ويثبت «الجاحظ» المسألة نفسها في مقالة بعنوان «في الثناء على التجار وإدانة موظفي الحكومة»، والتي كانت لها صدى في كتابات كُتَّاب لاحقين.

ويركز الجاحظ في مقاله على الأمان والكرامة واستقلال التجار، بالمقارنة مع عدم الاستقرار والمهانة والتملق الذليل لأولئك الذين يخدمون الحاكم، وهو يدافع كذلك عن التقوى والعلم الذي يتمتع به التجار في مواجهة الذين يقللون من شأنهم.

وقد ساد الجدل بمصطلحات أخلاقية ودينية عن مكاسب العمل بمهنة التجارة والحرف اليدوية، واستمر بين كُتَّاب لاحقين في أعمال منفصلة، أو بشكل متكرر في إطار بحوث أكثر شمولًا.

ويشتمل عمل موسوعي من القرن العاشر، مستمد من أفكار الطائفة الإسماعيلية، على مسح مفصل للفنون والحرف، مصنفة بطرق متعددة: المواد التي يستخدمونها، أو الأدوات، أو الحركات التي تتطلبها الحرفة المعينة، أو بالمرتبة التي يستحقونها.

وفيما يتعلق بالمرتبة، تنقسم الحرف إلى ثلاث مجموعات رئيسية: أولها توفر الضروريات الأساسية للحياة، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية -النسيج والزراعة والبناء- وهي توفر الحاجات الأساسية من الكساء والغذاء والمأوى.

والمجموعة الثانية، تتكون من التجارة في المواد الثانوية والمنتجات المصنعة، والمساعدة للمجموعة الأولى.

والمجموعة الثالثة تُعني بسلع الترف مثل الحرائر، والأقمشة المطرزة، والعطور، وغيرها.

وهناك تقسيم آخر يتقاطع مع هذا، وهو يصنف الحرف اليدوية على أساس الفائدة أو

الجدارة التي تستحقها، وتأتي من صعوبة الاستغناء عنها كالزراعة، والمواد الخام الثمينة مثل الجواهر، وأيضًا تستمد من براعة الصنعة الماهرة، مثل صناعة آلات الفلك، وكذلك عمل القائمين على الحمامات، وجامعي القمامة، وكذلك بعض الحرف مثل الرسم بالزيت وعزف الموسيقى.

وربما كان من السهل أن نتبع تقاليد أخرى وكتابات ذات ميل للتقشف والزهد، والتي تقول عكس هذا الكلام تمامًا، وقد تحرم التجارة وأولئك الذين يمارسونها.

لكن على أي حال، يجدر الإشارة أنه ولقرون، قبل أن يصبح الكتاب المسيحيين على استعداد للدفاع عن التجارة وتعريف أخلاقياتها ضد النقد والدعوة للزهد، أقدم الكُتَّابُ المسلمون على ذلك طواعية، حتى إن أكثر علماء اللاهوت والشريعة الإسلامية تشددًا مثل الغزالي (١١١١هـ)، يرسم بورتريه عن التاجر المثالي في كتاباته الدينية، دفاعًا عن التجارة كسبيل لإعداد المرء نفسه لعالم الآخرة.

وإلى جانب الكتابات الدينية عن التجارة، هناك كتابات أخرى ذات طبيعة عملية أكثر، ولعل أفضل المعروف من هذه الكتابات، هو كتاب «الإشارة إلى محاسن التجارة»، والذي صدر في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر لأبي الفضل جعفر بن على الدمشقي.

ويبدو أثر الفلسفة اليونانية واضحًا في موسوعة المعرفة السابق ذكرها في القرن العاشر، ثم يظهر أثرها ثانية في رسالة الدمشقي، بشكل متخصص أكثر في الاقتصاد من سياسات أفلاطون وقانون أرسطو في الوسيلة الذهبية، وعلى وجه خاص، قواعد أويكونومس الفيثاغورثية المحدثة لبريسون.

ويعد الكسب في رأي الدمشقي أمرًا طيبًا في ذاته، وبرغم أنه يطرح للمناقشة النظرية أخلاقيات المسألة، فقد كان هدفه الأساسي أن يضع دليلًا عمليًّا للتجار؛ فهو يناقش من بين موضوعات أخرى، أشكال ونوعيات وأسعار البضائع، والدور الذي يقوم به ثلاث طبقات من التجار، تاجر الجملة (الخزان)، والتاجر المصدر (المجاهز)، والتاجر الرحالة (الراقاد)، وكذلك مخاطر الاحتيال والهدر، ومشكلات متعددة مثل تعيين الوكلاء،

والحصول على المعلومات عن أسعار السوق، وتثبيت الأسعار، وتسليم البضائع، والإدارة المالية، وهناك كتابات أكثر عملية تتعامل مع مشكلات بعينها.

فهناك كتاب «نظرة فاحصة على التجارة»، المكتوب غالبًا في القرن التاسع في العراق، وهو يناقش نوعيات وقيمة ووسائل تقييم الذهب، والفضة، واللؤلؤ، والأحجار الكريمة، والعطور، والنباتات العطرية، والأقمشة، والجلود، وبضائع أخرى، وهو يعدد البضائع المستوردة من أقاليم في الإمبراطورية الإسلامية، ومن بلاد أجنبية.

وكذلك هناك كتاب صدر في القرن الحادي عشر «في شراء العبيد»، وهو نوع من الدليل لتجار العبيد، مع تصنيف للعبيد من حيث العنصر والبلد الأصلي، ومعلومات كثيرة عن تجارة العبيد في كل مراحلها، وهو يعد مصدرًا مفيدًا لتاريخ أفريقيا. وتعد فكرة الكتاب من الأفكار الرئيسية الشائعة، نظرًا للحاجة إلى تحذيرات ضد الغشاشين والمزورين، والذين عادة ما توصف وسائلهم بتفاصيل خيالية؛ فنجد كاتبًا سوريًا، يكتب كتابًا في القرن الثالث عشر عن الخداع والاحتيال.

يذهب المؤلف في كتابه إلى فضح الأنبياء الزائفين، ورجال الدين المزورين، وصناع المعجزات أو الذين يدعون الإتيان بها، والمشتغلين بالوصفات الكيميائية القديمة، والمنجمين، والمشعوذين وغيرهم من المحتالين، ويتعرض لأخطاء الممارسات لدى البقالين المدلسين، والطباخين، وتجار الخيول الغشاشين، وصرافي النقد، والأطباء، وأشكال أخرى من التجارة والمهن.

وتمثل الكتابة عن الفلاحين قدرًا أقل وضوحًا، عن الكتابة حول التجارة والتجار.

لكن على أي حال، هناك بعض الأدبيات عن الزراعة تستحق مزيدًا من الاهتمام، ويعد أقدم عمل معروف في هذا الشأن، كتاب بعنوان: «الفلاحة النباتية» مكتوب بالعربية أو ترجم إليها «لابن واشية» في ٢٩١هـ/ ٩٠٤م، ويهدف إلى نقل معرفة سكان العراق الأصليين، ما قبل العرب، وقد أتبع هذا العمل بخلاصة وافية وموازية عن الأرجوان اليونانيين، و«الفلاحة الرومانية»، مترجم إلى العربية عن أصل يوناني.

هذه الأعمال وغيرها، تتناول أشكال الأراضي ونوعياتها، مع التطبيقات الزراعية وأساليب العمل بالمخصبات، والري، والأوبئة التي تصيب الحيوانات أو الزراعات (الحشرات الضارة أو النباتات الضارة)، مع شرح لمشاكل الزراعة، وحصاد المحاصيل، بما فيها الحبوب والخضراوات والبصيلات والفواكه والزهور العطرية.

كما يحظى التعدين وعلم المعادن أيضًا ببعض الاهتمام، فنجد «ابن الحابك الحمداني» (٩٤٥هـ)، وهو دارس للآثار من الجنوب العربي يكتب كتابًا يركز على الذهب والفضة، مع قائمة بالأماكن التي يستخرج منها. وبعض المعلومات عن المناجم، ونبذة عن الطرق المستخدمة في الاستخراج، وتنقية الخام بالصهر، وتحليل هذه المعادن.

ويتناول «ابن بارا» من مصر، وهو أحد ضاربي العملة المعدنية في القرن الثالث عشر بشكل أكثر تخصصية، استخدام الذهب والفضة في سك العملات المعدنية، وإلى جانب الكثير من التفاصيل التقنية، يتيح لنا أيضًا معلومات مفيدة عن بعض الأمور المالية.

وتعد الأدبيات البيروقراطية والإدارية الضخمة عن فترة الإسلام الوسيط مصدرًا غنيًا للغاية للمعلومات في الشئون الاقتصادية.

ولأن كتاب هذه الأدبيات موظفون مدنيون، ولأنها توجه إليهم، فهي تختلف عن الملخصات التي تتعامل مع مكتب رسمي بعينه أو موظف رسمي، بل هي أقرب للموسوعات المميزة للاستخدام البيروقراطي وآلياته.

ومن الاهتمامات الرئيسية لهؤلاء الكُتَّاب بالطبع، إجمالي الدخل الحكومي، والإدارة المالية، وبنود الإنفاق، وتقتصر المعلومات التي يتيحونها على النشاطات المالية للدولة، وتبين لنا المناقشات حول الجزية والجمارك شيئًا عن التجارة والصناعة، بينما تلقي الكتابة عن ضريبة الأراضي بعض الضوء على أحوال الأرض الزراعية والفلاحين.

ومثالًا على ذلك، نجد كتيبًا من القرن الحادي عشر عن حساب كتب لاستخدام جباة الضرائب الذين يقدرون الضرائب في العراق، يتناول مشاكل النقود والرواتب والأسعار،

والتجارة والحرفيين الذين يعملون في المشغولات الذهبية والخيوط الذهبية، والصناعات الدقيقة، مع جوانب تقنية وإدارية تتعلق بالري.

وتأخذ الضرائب، والقواعد المنظمة للتجارة، مكانًا كبيرًا في فرع أساسي آخر من الأدبيات الإسلامية، وهو فرع القانون؛ فقد عومل القضاة في زمن ما باحترام متزايد، وكانت أحكامهم تؤخذ باعتبارها وصفًا دقيقًا لأداء المؤسسات الإسلامية، وتبع ذلك رد فعل تمثل في إشارة الباحثين إلى أن القضاة كانوا معنيين عمومًا بما يجب أن يكون لا ما هو قائم بالفعل، وأن القضاة المسلمين بوجه خاص يميلون إلى إرساء نظم مثالية، ربما لم يكن لها أدنى علاقة بالحقائق الواقعية للحياة.

ولم يكن التشريع الإسلامي (القانون) ستاتيكيًّا، لكنه خضع لعملية تطوير طويلة ومعقدة، ويمكن للنظرة الفاحصة للمراجع القضائية أن تعطينا معلومات قيمة عن الظروف المتغيرة، والضغوط، ومراكز النفوذ التي كان على القضاة مواجهتها.

وتعد الريسبوتسا «الردود» اليهودية -وهي الإجابات التي يعطيها الحاخامات ردًّا على الأسئلة التي تطرح عليهم- كيانًا آخر للمادة الشرعية أو القانون ذي القيمة المهمة؛ فالعديد من هذه الأسئلة يتعلق بأمور ذات أهمية اقتصادية، كالنزاعات التي تنشأ بخصوص التجارة، والصناعة، والتوظيف، والشراكة، والإيجارات، والمواريث، وما شابه ذلك، وهي مادة ثرية للغاية عن قوانين الفترة العثمانية، وإن كانت عديمة القيمة دون شك، في الفترات السابقة على ذلك.

ومعظم الفروع الأخرى للأدبيات العملية والبحثية في المنطقة ذات علاقة محتملة بالاقتصاد مثل الكتابات العسكرية، الكيمياء، والطبيعة، وعلوم الدين، خاصة علم البدع، والسيرة الذاتية للصحابة، وعلم الجغرافيا، وحتى كتابات فقه اللغة المقارن.

ومن بين أهم الأعمال، الأعمال السردية وقصص التاريخ وكتابات السيرة الذاتية، وبالطبع فإن الدوريات تفصح عن أهميتها بذاتها. ولكتابات التاريخ المحلي المختلفة أهمية خاصة، والتي كثيرًا ما تسجل بالتفصيل أشياء مثل الفيضانات، والزلازل،

والمجاعة، والطاعون، والندرة أو الوفرة في السلع، والمحاصيل، وأسعار السوق، وغيرها من البيانات ذات الأهمية الاقتصادية، ويمكن لنا أن نجد معلومات مفيدة، بعيدًا عن الكتابات التقليدية في التاريخ الإسلامي، في الدوريات والأدبيات الأخرى للجاليات المسيحية تحت الحكم الإسلامي.

والحقيقة أن السير الذاتية تحمل اهتمامًا خاصًّا بالمستقبل، وتعطي دلائل على النجاح في رسم مستقبل مضيء، ونحن نجد في هوامش السير الذاتية في الدوريات السنوية، وفي الموسوعات التي تصدر عن الشخصيات الإسلامية، والتراجم المرتبة وفقًا لترتيبها الزمني، أو القاصرة على مهن بعينها بيتًا للكنوز من المعلومات عن التاريخ الاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي.

وتمثل تلك السير الذاتية مساهمة ممكنة واضحة للتاريخ السردي، ربما أقل وضوحًا لكن أكثر أهمية، وهي القيمة المتراكمة لتلك التواريخ أو التراجم الشخصية لعشرات الآلاف، والعديد منها لرجال لا أهمية لهم، في بناء صورة عن المجتمع الذي ولدوا وتعلموا وعاشوا وماتوا فيه.

واستخدم المؤرخون الغربيون حديثًا أسلوب علم التشخيص بشكل متزايد؛ بمعنى الدخول إلى دراسة الظاهرة التاريخية عن طريق اختبار ومقارنة أكبر عدد ممكن من الحقائق الفردية المتصلة، التي تُعني بأكبر عدد ممكن من المشاركين في صنعها، والذين عاصروها.

ولكن لهذه الطريقة كما لغيرها مخاطر وعليها قيود، وإن كان لها إمكانات هائلة، خصوصًا بالنسبة لمجتمع مثل المجتمع الإسلامي؛ حيث تصل المعلومات الذاتية المتاحة لأبعد من تلك التي تصل لجماعات الحكم التقليدية، التي تقيدها السلطة والامتيازات.

أخيرًا نجد الكم الهائل من الشعر، والرسائل الأدبية، والروايات، الذي يمكن المؤرخ من جمع الأجزاء المتناثرة التي لا حصر لها، من المعلومات التي يحتاجها في بحثه؛ فالشاعر في المجتمع الإسلامي التقليدي، عادة ما يتقلد منصبًا عامًّا ذا أهمية، وتعد

الوظيفة السياسية للشعر، وبالتالي علاقة السياسة بالشعر، أمرًا معروفًا لا شك فيه، بينما الوظيفة الاقتصادي للشعر أقل تأثيرًا بكثير.

وهناك مثلان آخران، كلاهما من «كتاب الأغاني»؛ فقد صادر حاكم أموي للعراق من القرن الثامن الميلادي، قطعة أرض بالقوة، للحاجة إليها في توسيع نظام الري بالبلاد، وقام الشاعر الشهير «الفرزدق»، نيابة عن صاحب الأرض، ينظم قصيدة، هاجم فيها الحاكم واتهمه بالعدوان.

والمثل الثاني، يأتينا من العهد الأموي أيضًا: فقد ذهب تاجر من الكوفة إلى المدينة، ومعه شحنة من الأحجبة، باعها كلها عدا الأسود منها، والذي لم ينل إعجاب السيدات، ثم شكا التاجر لأحد الشعراء، الذي تفضل بنظم بعض الأبيات، تحدث فيها عن جمال المرأة في الحجاب الأسود، ولحنت الأبيات، وترددت الأغنية في جميع أرجاء البلد، ثم قامت كل سيدة بشراء حجاب أسود، وباع التاجر كل ما لديه، وبذلك فإنه في ساعة سوداء بحجاب أسود ولد التاجر المغني.



الفصل الثامن

في البحث عن ماضي الإسلام

اهتم المسلمون اهتمامًا كبيرًا بالتاريخ؛ فمنذ بعث محمد ﷺ نبيًّا، ونزول القرآن، صار التاريخ وتدوينه أمرًا حيويًّا لهم؛ حيث حفظت المعرفة التي شملها القرآن، وانتشرت في كل أرجاء الأرض عن طريق الذاكرة التاريخية والتدوين.

وفي هذا، اتخذ الإسلام الموقف نفسه، وتبني وجهة النظر ذاتها التي تبنتها كلا الديانتين، اليهودية والمسيحية، والحقيقة أن الروايات الإسلامية المبكرة، تحمل تشابهًا عامًّا مع روايات اليهود والمسيحيين في الكتاب المقدس (يقصد بها قصص القرآن).

فقد كان للمسلمين أيضًا ملوكهم، وأنبيائهم، وقديسيهم، وشهدائهم، وقد حافظوا على ذاكرتهم في الحياة والموت، في التاريخ والسير الذاتية، في العادات وفي إحياء المناسبات.

وهناك المزيد، فقد بدأ انتشار اليهودية بين مجموعة صغيرة من القبائل المهاجرة، ثم بين قاطني مملكة صغيرة، تسيدتها وتفوقت عليها البلاد المجاورة القوية، وحققت أعلى درجات ازدهارها ونموها على يد الشعوب التي احتلت تلك المملكة واستعبدت أهلها، وفي النهاية شرد اليهود منها.

كذلك ظهرت المسيحية بداية، وآمن بها أقلية صغيرة في إقليم تابع للإمبراطورية الرومانية، وظلت طوال قرون التكوين الأولى دين المعذبين والمضطهدين.

على النقيض من ذلك حقق الإسلام نصره، وساد في حياة نبيه ومؤسسه محمد ﷺ، الذي أسس الدولة، ثم صارت في عهد سلفه المباشر (الخفاء الراشدون) إمبراطورية واسعة.

وقد كافحت الإمبراطورية الرومانية المسيحية، وإن ظل نجاحها محدودًا، للحفاظ على لغتها والقوانين ومؤسسات الدولة في روما الوثنية، حتى إن البرابرة المحتلين الذين أصبحوا سادتها الفعليين قدموا ولاء زائفًا للدولة والكنيسة التي احتلوها.

بينما كان الوضع في الخلافة الإسلامية مختلفًا تمامًا؛ فقد كان العرب المسلمون على عكس البرابرة الغربيين؛ حيث دخلوا البلاد التي فتحوها، ولديهم كتابهم المقدس (القرآن)، ولغتهم، وأسسوا نظامهم وكيانهم الإمبراطوري بأنفسهم.

وبرغم بقاء الكثير من الماضي الروماني والمسيحي في الأقاليم الرومانية المسيحية، التي وجدت في الشرق وشمال أفريقيا، فإنها لم تحظَ بأي احترام، ولم تحقق أي شرعية لوجودها، ويمكن القول إن بقاءها ظل مستترًا، وإنها كانت في آخر المطاف ماضيًا أثريًا بلا وظيفة.

أما على مستوى السياسة الإسلامية الجديدة، والمجتمع الجديد الذي نشأ، كان الإسلام وحده هو صاحب الشرعية، ومنح الأصل -أي الماضي الإسلامي فقط- مصداقية وصلاحية لدى الدولة والقانون.

وحتى في أثناء حياة الرسول ﷺ -وبشكل أكبر بعد وفاته- ظهرت مشكلات مؤثرة، ولم يكن لها حلول قاطعة أو إجابات شافية في القرآن.

ففي وقت مبكر، منذ البدايات، ترسخ الإيمان بأن النبي ﷺ ملهم من الله، يوحى إليه من ربه، في كل أفعاله وأقواله، وأن هذا الوحي الإلهي يبقى بعد موته ﷺ ملهمًا ومرشدًا للمجتمع الإسلامي كله.

إن ممارسات الرسول ﷺ، والقرارات التي اتخذها أسلافه من الخلفاء الراشدين في

المواقف المختلفة، تمثل كيانًا سابقًا ومتقدمًا في الزمان والمكان على الآخرين، والحقيقة أن سنة الرسول ﷺ تقع في المرتبة التالية مباشرة على القرآن نفسه كمصدر ثابت ومقدس في التشريع، والأحكام الشرعية في الإسلام.

وتتمثل ممارسات الرسول ﷺ في مصطلحات متعددة، أشهرها «السنة»، والتي تعني مجموعة القواعد والأحاديث النبوية، التي تحدد العادات والتقاليد الإسلامية، وهي المثل والنموذج الذي تركه السلف الصالح لأمة المسلمين كي يتبعوه.

ولكن كان هناك اختلاف بين القرآن والسنة في المصدر؛ فالقرآن كتاب مقدس، وهو في نظر المسلم نص إلهي بالمعنى الحرفي للكلمة، فهو كلام الله الذي أملاه وأوحى به للنبي ﷺ بواسطة الملاك (جبريل) عليه السلام.

وقد وضع كنص مرجعي موثق ومكتوب، واعتمد في تاريخ مبكر، وبعيدًا عن اختلافات قليلة عديمة الأهمية، لا يوجد جدل أو خلاف حول دقة النص القرآني وأصالته، وأحقيته بالتصديق.

بينما السنة على الجانب الآخر، برغم أنها وحي إلهي أيضًا، فإنها تحمل صفة إنسانية، وبهذا فهي عرضة للخطأ، بل وللتزييف أحيانًا؛ حيث تتكون السنة من مجموعة من التقاليد والأحاديث في أمور شتى، نقلت شفاهيًا لأجيال قبل أن يتم تسجيلها كتابةً.

ولا شك أن الذاكرة الإنسانية معرضة للخطأ، وهي ليست معصومة، وقد شجعت الصراعات الدينية والاجتماعية والسياسة المريرة في زمن الإسلام المبكر على تحريف، بل وحتى ابتداع العادات، التي صممت لتأييد عصبة أو حزب على آخر في قضية.

وقد أدرك العلماء المسلمون منذ التاريخ المبكر خطر الشهادات الزائفة، والتشريع الزائف المبني عليها، ولهذا أسسوا وطوروا علمًا مفصلًا، ومعقدًا، ومحكمًا لنقد العادات، وهو علم «الحديث» أو علم «السنن النبوية»، كما كان يطلق عليها، والذي يختلف في جوانب عديدة عن نظرية «نقد المصدر التاريخي» الحديثة، ولم يُقبل الباحث في العادة،

على تقييمات علماء الحديث عن مدى مصداقية الأحاديث القديمة.

لكن الحقيقة أن التدقيق المتأني لتسلسل عملية النقل عن الرواة في الأحاديث، أعطى كُتَّاب السيرة الذاتية العرب في المصر الوسيط قيمة الاحترام، وأضفى عليها نسقًا معقدًا، لم يكن له سابقة في التاريخ، ودون أن يكون له علم موازٍ في الغرب المعاصر للعصر الوسيط في الإسلام إبان العصور الوسطى.

بالمقارنة، فإننا نجد التاريخ الرسمي للمسيحية اللاتيني، يبدو فقيرًا وهزيلًا، حتى التاريخ اليوناني للعالم المسيحي ظل متأخرًا عن الأدبيات التاريخية للإسلام، في الكم، والتنوع، وعمق التحليل.

ويتخذ المسلمون الشيعة من أهل السنة موقفًا آخر؛ حيث إن المجتمع الذي يدين بالولاء والطاعة لله، هو تجسيد للنسق الإلهي الذي وضعه الله لبني آدم، أو الجنس البشري، وتاريخ هذا المجتمع الذي يهتدي ويسترشد بالعناية الإلهية، يظهر تحقيق هذا الغرض الإلهي.

لذلك، كانت للمعرفة الدقيقة بالتاريخ أهمية قصوى؛ حيث إنها يمكن أن توفر للمسلمين مرشدًا ودليلًا ذا سلطة، في أعقد المشكلات وأشدها تأزمًا في الدين والأمور الأكثر عملية في التشريع.

إذن كان التاريخ، بمعنى التاريخ الإسلامي مهمًا للغاية، أما تاريخ البلاد غير الإسلامية والمجتمعات الأخرى، التي لم تقبل الرسالة الإلهية الخاتمة «الإسلام»، ولم تطع أمر الله وشريعته، لم يتوافر لها هذا المرشد أو دليل الهداية، ولهذا فهي لا تحمل القيمة نفسها.

لذلك أولى المؤرخون الإسلاميون اهتمامًا ضئيلًا بتاريخ غير المسلمين سواء من جيرانهم في أوروبا المسيحية أو في غيرها، أو من المسيحيين في البلاد الإسلامية، أو أتباع زرادشت، أو الوثنيين القدماء.

وقد بقيت بعض المعرفة التاريخية عن الماضي السابق على الإسلام مباشرة، وتم

جمعها في مجموعة من الكتابات التاريخية عن مجتمعات ما قبل الإسلام، أما الحضارات الكبرى في الشرق الأوسط القديم، فكل ما عرفه المؤرخ الإسلامي عنه، هو ما ذكر في القرآن الكريم، مع بعض التحليلات، التي استمد غالبيتها من مصادر مسيحية ويهودية. أما تاريخ الماضي البعيد فقد أهمل، وعادة ما تم دفنه تحت الأرض بالمعنى الحرفي للكلمة.

وربما ما كان الأجدر بالملاحظة هو الإهمال شبه التام وعدم التقدير لأوروبا، والذي ميز الكتابات الإسلامية التي كتبت بالعربية، أو الفارسية، أو التركية، منذ بداية كتابة التاريخ الإسلامي وحتى القرن التاسع عشر، عندما فرضت القوة المتقدمة لأوروبا إعادة الاعتبار لتاريخها، وبهذا لقيت بعض الاهتمام من المؤرخين الإسلاميين.

والحقيقة أن المؤرخين المسيحيين أبدوا -لزمن طويل- اهتمامًا ضئيلًا بتاريخ غير المسيحيين، لكنهم كانوا بالطبع مهتمين للغاية بتطور وتقدم الإسلام، الذي استولى على الشواطئ الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط المسيحة، والذي كان يمثل تهديدًا للمسيحية على مدى ألف عام من الطرفين، العرب في الغرب، والأتراك والتتار في الشرق.

وكانت دراسة الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، في جوهرها دراسة دينية أو لاهوتية، وكانت تقوم في الأساس في الأديرة بهدف رئيسي هو حماية المسيحيين من التحول إلى الإسلام، وهو خطر حقيقي في ذلك الزمان، ثم لإرسال بعثات مسيحية «تبشيرية» مضادة، لتحويل المسلمين إلى المسيحية.

ولكن مع انتهاء العصور الوسطى، أصبح جليًا تمامًا أن الهدف الأول لم يعد له ضرورة، وأن الهدف الثاني يستحيل تحقيقه.

وإذا كان الدين الإسلامي في هذا الوقت، لم يعد ينظر إليه باعتباره منافسًا حقيقيًا وحادًا للمسيحية، فإن القوة الإسلامية، والتي تتمثل حينها في الإمبراطورية الصاعدة للأتراك، باتت تمثل تهديدًا رئيسيًا.

وكان الكتاب الأوروبيون، باهتماماتهم التي تفجرت بفعل الحملات التركية،

وبفضولهم الذي أثارته مغامرات العقل في أيديولوجيات عصر النهضة، أصبحت وسائلهم أكثر حدة بالعلوم الجديدة، وأولوا التاريخ التركي اهتمامًا متزايدًا، وأفرزوا كيانًا متكاملًا من الكتابة عنه.

وفي مطلع القرن السابع عشر، استطاع قس إنجليزي وهو «ريتشارد نولز» «Richard Knolles»، أن ينشر مجلدًا متميزًا عن تاريخ الأتراك، مستندًا فيه إلى حد بعيد بالكتابات الأوروبية على نطاق القارة، وكان بعضها ترجمات لأصول تركية.

لكن هذا كله، كان عبارة عن ما نطلق عليه اليوم «تاريخ معاصر»، مع الحد الأدنى من الخلفية التاريخية الضرورية، ولقد أولت هذه الأدبيات قدرًا ضئيلًا من الاهتمام بالإسلام الكلاسيكي (المبكر)، الذي لم يكن له مكان في الجامعات، ومعاهد التدريس والبحوث التي كانت تجري برعاية هذه الأدبيات وكتابها.

فلم تكن الجامعات وقتها معنية باللغات الحديثة، مثل اللغة التركية، بأكثر من عنايتها باللغة الفرنسية أو الألمانية، وبالطبع لم يكن الأساتذة مهتمين بتاريخ تركيا بأكثر من اهتمامهم بتاريخ فرنسا وألمانيا.

وكان التاريخ الوحيد الجدير باهتمام الباحثين الأكاديميين، هو التاريخ القديم، مؤسسًا على مصادر كلاسيكية شبه مقدسة، وهو الجانب الهام من التاريخ الإسلامي، الذي بدأ الباحثون يولونه الاهتمام، وينتبهون إليه تدريجيًّا.

وتأسس أول كرسي للأستاذية في اللغة العربية، في فرنسا على عهد الملك/ فرانسيس الأول «Francis» في كلية فرنسا عام ١٥٢٩م، وأول كرسي أستاذية في اللغة العربية، في جامعة كامبريديج، وأوكسفورد عام ١٦٣٢م، ١٦٣٦م.

ثم ظهرت غيرها في الولايات الألمانية، في نفس الفترة تقريبًا، وخاصة في جامعة «ليدن» بهولندا، والتي صارت منذ القرن السابع عشر حتى الآن، مركزًا رئيسيًّا للدراسات العربية والإسلامية.

وصار الباحثون الذين انهمكوا في هذه الدراسات، وغيرها من الدراسات الشبيهة يوصفون «بالمستشرقين»، وهو مصطلح وضع على أساس التقابل الوظيفي مع الهيلينيين واللاتنيين، الذين كانت بنيتهم العقلية وأسلوبهم الدقيق في فقه اللغة المقارن، والذي طوروه وطوعوه للدراسة، وفيما بعد للتأليف والترجمة، ولكتابة الهوامش التفسيرية للمراجع الشرقية.

وقد كتبت هذه المراجع في الأساس باللغة العبرية، والسيريانية، والعربية، وفي النهاية أدت الكتابة بالعربية إلى دراسة «القرآن»، النص المقدس، ثم دراسة تاريخ الإسلام المبكر، بمعنى حياة النبي ﷺ، وتاريخ الخلافة في العصر الوسيط.

ومثلما فعل الأكاديميون اليهود الذين ساعدوا العبرانيين المسيحيين الأوائل، فعل الأكاديميون العرب نفس الشيء في الشرق الأوسط، حيث ساهموا في التطوير المبكر للبحث الأكاديمي في أقسام الدراسات العربية في أوروبا.

وقد حقق هؤلاء الأكاديميون هدفًا هامًّا للغاية، من اكتشاف ونشر وتحليل، وتفسير للمصادر الأصلية للتاريخ الإسلامي المبكر، وهم بالاضطلاع بهذه المهمة، وضعوا أسس ما صار لاحقًا البحث الأكاديمي الحديث في هذا الحقل، في بلاد العرب كما في بلاد أوروبا الغربية.

في البداية نشروا أعمالهم باللاتينية، والتي كانت اللغة الشائعة في الدوائر الأكاديمية الأوروبية في ذلك الوقت، ولكن تباعًا بدأ هؤلاء من البلاد البروتستانتية في استخدام لغات بلادهم الأصلية.

ومع نهاية القرن التاسع عشر، وبدرجة أكبر في القرن العشرين، كان الدارس الجاد لتاريخ الإسلام الكلاسيكي يحتاج قدرًا كبيرًا من المعرفة اللغوية، تتيح له مدخلًا، ليس للمصادر الأصلية الأساسية فقط والتي لا غني عنها، ولكن إلى الدراسات الأكاديمية بكل اللغات الرئيسية أيضًا، والعديد منها مكتوب باللغات الأوروبية الفرعية.

وقد شكلت الدراسات العربية والإسلامية -ولا تزال إلى حد ما- صعوبة خاصة بها، بالمقارنة مع اللاتينية والإغريقية، أو حتى مع دراسات العصور الوسطى الأوروبية.

فبينما كان عدد المصادر الباقية كبيرًا، كان معظمها في بداية الاستشراق لا تزال عبارة عن مخطوطات متناثرة عبر عدد لا حصر له من المكتبات، والعديد منها يصعب أو يستحيل الوصول إليه، وتمت طباعة القليل جدًّا منها، ويرجع الفضل في الإصدارات القليلة للمراجع المنشورة إلى جهود الباحثين الغربيين.

ولم تظهر الطبعات المنسوخة للمراجع الكلاسيكية في بلاد الشرق الأوسط حتى أواسط القرن التاسع عشر، والطبعات المنقحة منها بدأت تظهر في القرن العشرين، وبسبب عددها القليل، وخطورة أهدافها، تخلف المهتمون بالتاريخ العربي كثيرًا عن دارس التاريخ الهيليني واللاتيني.

وقد أدى النقص في أدوات البحث الأساسية، والتي كانت تؤخذ كأمر مسلم به في حقول أخرى من الدراسة، إلى التخلف النسبي للمستشرقين أكاديميًّا.

ولقد ترك العلماء العرب إرثًا رائعًا من الدراسات، في النحو والصرف في اللغة العربية، ولكن الوصول بهذه الدراسات إلى مفهوم فقه اللغة المقارن بمعناه الحديث، وعملية تأليف المعاجم، تطلب أجيالًا عديدة.

وقد خلفت البلاد الإسلامية في العصور الوسطى عددًا كبيرًا من مجموعات العملات المعدنية، ونصوصًا لا تعد ولا تحصى، ولكن علم دراسة العملات المعدنية، ودراسة النقوش أو الكتابات القديمة، برغم أنه بدأ في القرن السادس عشر، فإنه لم يحقق نتائج جوهرية حتى القرن العشرين، عندما استفاد أيضًا من مساهمات الأكاديميين في الأراضي الإسلامية.

وبرغم كل هذه الصعوبات، فقد حدث تقدم ملموس، ففي أواخر القرن السابع عشر، عندما نشر أكاديمي فرنسي يدعى «بارتيلمي دي هيربيلوت» «**Barthelemi**

«d'Herbelot»، قاموسًا أبجديًّا من عدة مجلدات عن الحضارات الشرقية، استطاع أن يرسم جسدًا متكاملًا للعمل الأكاديمي المنشور عن الحضارة الإسلامية.

ثم بعد قرن، عندما كان «إدوارد جيبون» «Edward Gibbon» يكتب فصوله عن العرب والأتراك في كتاب «هبوط وسقوط الإمبراطورية الرومانية»، كانت هناك مادة كافية متاحة لديه، سواء من مصادر مترجمة، أو دراسات حديثة، مكنته من إنجاز هدفه، مع حاسة التمييز والتفوق التقليدين لديه.

ولكن ظلت هناك فجوات عدة في أدوات البحث عند الدراسة التاريخية العربية، فالدارس العربي لم يملك -وما زلنا لا نملك- معجم تاريخي للعربية الكلاسيكية، أو حتى قاموس مقبول للاستخدام الكلاسيكي للعربية.

وهناك الآن قاموس عربي شامل قيد التنفيذ، وللمرة الأولى تحت رعاية مجمع البحوث العربية في القاهرة، بالتعاون مع العديد من الباحثين في البلاد العربية وغيرها، وعندما يكتمل هذا العمل، فسوف يكون هبة عظيمة للأكاديميا المعنية بكل فروع الدراسات العربية والإسلامية.

ولكن هناك نقص آخر، يشعر به الدارسون، هو غياب كتيبات من نوع وصف الكتب والمخطوطات والتعريف بها، وأساليب البحث المتاحة في معظم حقول الدراسة التاريخية وفقه اللغة المقارن.

فالباحثون المسلمون العرب والفرس والأتراك وغيرهم، كانوا يكتبون وصفًا للمخطوطات والكتب منذ عهود الإسلام الوسيط، ولكن هذه الأدبيات، مثل الكتابات المعجمية الكلاسيكية، لم يعاد صياغتها كي تتوافق مع المقاييس الحديثة لوصف المخطوطات والكتب.

ولقد نشر أول وصف لمخطوطة ما في ليبزج Leipzig عام ١٨٤٦، واشتمل العمل على قائمة كلاسيكية للمراجع المنشورة بالعربية والفارسية والتركية، ومعظمها، ولم يكن

من ذلك بد في هذا الوقت، مطبوعة في أوروبا.

وهناك عمل وصفي إيطالي نشر عام ١٩١٦، أتاح دليلًا لا يقدر بثمن، لأجيال عدة من الأكاديميين والطلاب، وكان بمثابة قاعدة لعمل أكثر حداثة باللغة الإنجليزية.

مثل هذه الأعمال تتيح معلومات مفصلة عن الأعمال المرجعية، والمصادر والمكتبات، والأرشيفات، ومراكز البحث، وهي على أي حال، تقدم دليلًا أسلوبيًا، وليس بحثًا نقديًا للمشكلات التي سبق الإشارة إليها أو للحلول المقترحة.

ويطرح كتيب «جوستاف فانمولر» «Gustav Pfannmuller»، للأدبيات الإسلامية، والذي نشر عام ١٩٢٣ مثل هذه المناقشات، ولكن من المصادر الغربية فقط وليس العربية، والتي كان واضحًا أنه غير ملم بها، وما زال الكتيب مفيدًا كدليل للرحلات الأوروبية المبكرة، وللأدبيات الأكاديمية.

وكان أول من حاول تحقيق ما ينشده الأكاديميون للطلاب الدارسين للتاريخ الإسلامي مثلما فعل «أرنست بيرنهايم» «Ernst Bernheim»، و«لويس هالفين» «Louis Halphen» للمؤرخين الغربيين، أحدهما في كتيب عن طرق الدراسة التاريخية، والآخر عندما بدأ دراسة العصور الوسطى، هو «جان سوفاجيه» «Jean Sauvaget، الذي كتب مقدمته إلى التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط، والتي نشرت عام ١٩٤٣ في باريس، «علامة في طريق الدراسات الإسلامية».

ولأن الأحوال كانت وقت الحرب غير ملائمة لإعداد وصف للمخطوطات والكتب والتعريف المتكامل لها على مستوى عصري، فإن الجزء الوصفي لها في كتاب سوفاجيه كان خارج الإطار العصري، لكنه يبقى على أي حال، كتابًا لا يقدر بثمن نظرًا للفصول الخاصة بالوسائل التي عدد فيها الطبقات التي تحتوي على المصدر، وطرق تناولها، والدخول إليها، ونظرًا لتعليقاته الحادة القاطعة على الأعمال السابقة في نفس المجال، والتي أحيانًا ما تكون قاصرة في أيامنا على المعارضين السياسيين والأيديولوجيين وليس كما كان فيما سبق، توصف كتعليقات ضد الأكاديمي المخطئ.

وقد أعدت طبعة منقحة للكتاب على يد كلود كاهن «Claude Cahen» نشرت عام ١٩٦١، أضاف فيها قدرًا كبيرًا من المعلومات الوصفية للمخطوطات، وحذف معظم ملاحظات سوفاجيه النقدية الأكثر حدة.

ونشرت الترجمة الإنجليزية لهذه الطبعة في مطبوعات جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٥، ثم نشرت طبعة جديدة أعيدت صياغتها بالكامل من عمل «أم. كاهن» «M. Cahen» عام ١٩٨٢.

وهناك أعمال وصفية أخرى للمخطوطات، ولكن الإصدارات الأساسية لسوفاجيه، ثم سوفاجيه -كاهن، ثم كاهن وحده، ظلت توفر للدارس أكثر الدلائل المتاحة شمولًا، فلم يكن هناك عمل آخر يقارن من حيث مداه، وعمقه، أو قيمته.

على أي حال، يجب أن نضيف لهذه الأعمال كتابًا جديدًا من تأليف البروفيسور/ آر. ستيفن همفري «R. Stephen Humphry»، وهو معروف بدراساته عن سوريا ومصر في أواخر العصر الإسلامي الوسيط.

وقد نشرت الطبعة الأولى من هذا العمل الهام للتداول المحدود بواسطة المكتبة الإسلامية في منيابوليس «Mineapolis» عام ١٩٨٨، ثم أعيد طبعه، في نسخة منقحة ومطورة، بواسطة مطبوعات جامعة برنستون «Princeton».

ويقدم لنا همفري في كتابه شيئًا أقل قليلًا، وأكثر بكثير من الأعمال التي وصفناها، فالفصل الأول والثاني فقط -أحدهما نقدي، يصنف وصف المخطوطات للأعمال المرجعية، والثاني عبارة عن مسح تحليلي للمصادر يوفر نوعية الدليل الوصفي للدراسة في المخطوطات والكتب، والدليل التكنيكي الذي أعده كاهن سوفاجيه، الذي يدعم عمله، ولكن لا يحل محله، ثم تتعامل الفصول العشرة التالية من الكتاب مع سلسلة من المشكلات التي شغلت الطلاب الدارسين للتاريخ الإسلامي، وبوجه خاص في السنوات الأخيرة.

وتشمل هذه المشكلات موضوعات مثل إعادة تقييم التقاليد التاريخية المبكرة في بدايات الدولة الإسلامية، وثورة منتصف القرن الثامن التي أطاحت بالدولة الأموية وأتت بالدولة العباسية للخلافة، وبذلك تبدل كل من بنائها الاجتماعي والسياسي، وكذلك دور ومكانة النخبة الدينية ورجال الدين في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، الذين كانوا في ذات الوقت القضاة، ودعاة عقيدة (علماء لاهوت)، برغم أنهم لم يكونوا كذلك بالمعنى المسيحي، بمعنى الوعاظ أو الرهبنة، والطوبوغرافيا الخاصة -بالمجتمع المدني- وأضاف المؤلف إشارة خاصة لدمشق في الأيام الأخيرة للعصر الوسيط.

وتتناول عدة فصول في الكتاب المشكلات التي برزت أثناء كتابة التاريخ الإسلامي الكلاسيكي، في كل من المنطقة العربية والفارسية، وكذلك المشكلة المزدوجة والمعقدة للقانون الإسلامي أو الشريعة في التاريخ الإسلامي، واستخدام المراجع الفقهية الإسلامية بواسطة المؤرخين.

وقد تأثر الطلاب الأوائل للاستشراق في الإسلام، بالدور المركزي للقانون (الشريعة) في المجتمع الإسلامي والدين ذاته، ومن ناحية أخرى تأثروا بالبنيان القوي لفلسفة التشريع الإسلامية، والتي كانت تميل إلى معالجة الأقوال المعيارية للقضاة كوصف لأحداث حقيقية، واستخدامات واقعية.

وفي هذا يسبقهم المؤرخون في إطار التقليد الفطري، ثم تبعهم جيل لاحق من الأكاديميين، لكنهم كانوا على وعي بالخلاف الواسع والمألوف بين مبادئ الإسلام، كما توصف في كتب القانون، وبين الممارسة الفعلية للمسلمين كما يتضح في الوثائق: حيث ذهب هذا الجيل للاتجاه المعاكس، بل إلى أقصاه، وتجاهلوا كل الأدبيات القضائية كنظام مثالي، لا يمت للواقع بصلة.

«كما لو كان يجسد فقط الأحلام الضائعة للنخبة الدينية البائدة، المعزولة عن العالم في مساجدها، والتي لا تأمل في أن تعيد تشكيل الشئون الحياتية للمسلمين».

وكما يشير البروفيسور همفري، «حتى عهد قريب جدًّا، ظل المؤرخون لتاريخ الإسلام متكاسلين لأقصى حد عن اعتبار القانون وفلسفة التشريع مصدر هام للحياة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين، وهو ما يعد بالنسبة لأي فرد اعتاد على أهمية القانون في دراسة التاريخ الروماني أو الإنجليزي، يعد مثل هذا السلوك ببساطة تبلدًا في الذهن الحسي».

ويتتبع بروفيسور/ همفري مراحل نشوء وتطور الفكر والأساليب الأكاديمية في هذا الموضوع، ويثبت بالدليل مكانة القانون في التاريخ الإسلامي، والفرق بين تلقي وإدراك طبيعة القانون لدى المسلم والفرد في الغرب، ومدى ومجال المراجع الفقهية (القانونية) الإسلامية والدراسات القائمة عليها، والأسلوب الذي يمكن، بل ويجب استخدامه في دراسة كل من التاريخ القانوني والتاريخ العام.

ويتناول الفصلان الأخيران مجموعتين من غير الصفوة باختصار، ولكن بجدل مشوق، ويعطي البروفيسور أسبابه لتجنبه مصطلح «الأقليات»، مفضلًا الحديث عن «جماعات» تستثنى بانتظام سواء بفعل القانون أو العادة من التمتع بكل المزايا التي يتيحها ذلك المجتمع لها».

ويعرف القانون الإسلامي أو الشريعة ثلاثة فئات للطبقة الدنيا فقهيًّا وشرعيًّا: العبيد، والنساء، والكفار. والحقيقة أن الطبيعة الإنسانية، دون اعتبار للشريعة أو الأخلاق، خلقت فئات أخرى من الطبقات الدنيا على أساس عنصري من الجنس أو أساس اجتماعي.

واختار «همفري» جماعتين من الطبقات السفلى، إحداهما شرعية، والأخرى واقعية، وهما غير المسلمين والفلاحين، والذين يصفهم بالطبقات غير المسموعة أو التي لا صوت لها في المجتمع الإسلامي».

وهو يقوم بمراجعة العمل المهم لكل من «إيه. كي. إس لامبتون» «A. K. S. Lampton»، و«أل. بي. بيتروشيفسكي» «L. P. Petroshevsky»، عن العلاقات الزراعية

(الأراضي الزراعية والفلاح) في إيران، وبعض الدراسات عن النظم المالية وامتلاك الأراضي الزراعية في البلاد العربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط، وباختصار أكبر في الإمبراطورية العثمانية، والتي تقع في الجزء الأغلب منها خارج نطاق الترتيب الزمني للكتاب.

وينتهي الفصل بمراجعة قصيرة للأعمال الأحدث عن أحوال الفلاحين في الشرق الأوسط، ومناقشة لكيف يمكن لمثل هذه الدراسات أن تساعد على فهم أفضل للماضي.

وبالنسبة لغير المسلمين، نجد أن هناك توثيقًا واسع المدى، لكل من الجانب الإسلامي، وللتجمعات غير الإسلامية نفسها، وكيانًا ضخمًا من البحث الأكاديمي.

وربما أدى الجدل حول دور الذميين غير المسلمين المقبولين ومكانتهم في نسيج المجتمع الإسلامي وتحت لواء الدولة الإسلامية، إلى هُراء أكثر من أي موضوع آخر في التاريخ الإسلامي، ويتراوح هذا الهراء من الشكاوي المريرة من القمع على النمط الهتلري في أقصاه إلى خرافات عن يوتوبيا عبر الإيمانية في أقصى الاتجاه الآخر.

ويعيد بروفيسور «همفري» بعض التوازن لهذه المسألة، ويراجع أيضًا القضية المهمة المتعلقة بالتحول إلى الإسلام، سواء من الأفراد أو الجماعات، متى يحدث، وفي أي ظروف، ورد فعل أبناء الديانة التي هجرت أو التي دخل إليها الفرد أو الجماعة.

ويعد ما هو معروف قليل جدًّا، والذي كتب أقل بكثير عن الجماعة القروية، وهو عمومًا يشمل ما حدث في الريف، وعلى عكس الأسطورة الشعبية في الغرب، كانت الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى حضارة مدنية إلى حد بعيد، ويناقش علم التاريخ وأدبياته وقوانينه عن هذه الفترة مشكلات مدنية تعكس أحوالًا مدنية صرفة.

ولا يوجد قبل العهد العثماني أرشيفات، يمكن من خلالها دراسة الحياة اليومية للفلاحين بالتفصيل، ولا قبل الأزمنة الحديثة يمكن أن نجد الكثير من الأدبيات التي تصف حياة الفلاحين، وربما بدرجة أقل، أدب يخص الفلاحين.

لذلك فإن الفصل الذي كتبه بروفيسور همفري عن الريف، محدود بالضرورة لأمور من مثل الحالة البدنية، والتكنولوجيا (أدوات الفلاحة)، وملكية الأراضي الزراعية، وفي فصل أخير مختصر، «الزراعة والنظام الاجتماعي»، وقد خضع كل فصل من الفصول، بدرجة أو بأخرى لنفس النظام.

في الأول، يتم تعريفه مشكلة ما، وتحدد هذه المشكلة في مصطلحات واسعة، ثم تدرس في مثال أو مثالين، في زمان ومكان يتم تحديدهما بعناية، ثم يبدأ همفري في اختبار المصادر، نوعيتها ودلائلها وعيوبها، ويقوم بنظرة نقدية لكل من البحوث الأكاديمية القديمة والحديثة. ويدين الباحثين الصغار للبروفيسور همفري بالكثير، بشكل خاص لاقتراحاته المتعددة عن العمل الذي يجب القيام به في المستقبل.

وبطبيعة الحال، إن كتابًا مثل هذا لا يمكن أن يكون شاملًا، سواء في المدى الذي يصل إليه، أو في موضوعاته التي يغطيها، أو في الأدبيات البحثية التي تمت مراجعتها في كل موضوع على حدة، فكل متخصص سوف يلاحظ دون شك، ويأسف لبعض الأمور التي أهملت أو أغفلت تحت العنوانين الرئيسيين، فالتعامل مع الطبقات الأدنى في وضعها الشرعي، قاصر على غير المسلمين، ولا يتعرض للمجموعات الأخرى ذات الأهمية، وهي العبيد والنساء.

ويقتصر التعامل مع الطبقات الأدنى اجتماعيًّا على الريف، ويذكر القليل عن الطبقة العاملة في المدن، أو الجماعات ذات الآراء المتطرفة، والموصوفة في المجلدات الرائعة لـ«سي. إي. بوسورث» «**C. E. Bosworth**»، عن المتشردين والمتسولين والجماعات الأخرى، التي تقع خارج إطار المجتمع العادي في الإسلام بالعصور الوسطى. وربما استحقت البيروقراطية والحرب والطوائف الدينية، معالجة منفصلة في دراسة عن مجتمع لعب فيه البيروقراطيون، والجنود، والمنشقون، أو أنصار الرأي الديني الآخر دورًا مهمًا، وهناك أيضًا إسقاط لبعض الكتب والمخطوطات التي أُغلقت حتى في الموضوعات التي يغطيها الكتاب.

وهكذا، فعلي سبيل المثال، في معالجة جماعة «البايدز» «Byids» في القرن العاشر، وهي جماعة من الشيعة الإيرانيين، والذين كان صعودهم للسلطة نقطة تحول في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى، حيث يرد ذكرهم فقط في إحدى مجلدين لـ «جوئيل إل. كرامرز» «Joel L. Kraemers» عن العالم الثقافي والعقلي في هذه الفترة، وهو إسهام رئيسي في التاريخ الفكري لإسلام العصور الوسطى.

ويلاحظ أن هناك إغفال مرتين في الفصل الذي يتناول الدراسة النقدية الحديثة عن بداية الإسلام، والسياسة الإسلامية.

وربما كان من المفيد ذكر النقد الراديكالي عن السيرة الذاتية للنبي ﷺ، والقرآن والخلافة الأولى، الذي قام به مجموعة من الباحثين الروس في نهايات العشرينات وبداية الثلاثينيات في القرن العشرين، ومعظم هؤلاء استوحي نقده مبدئيًا من دوافع جدلية وأيديولوجية، مذكرين أحيانًا بهؤلاء أصحاب الخلافات الدينية في العصور الوسطى.

وقد نشرت أغلب أعمالهم تحت رعاية الكيان المعروف بـ «اتحاد المقاتلين الملحدين»، وشكلت جزءًا من الهجوم الثلاثي الذي أطلق ضد الديانات الثلاث الباقية في الاتحاد السوفيتي (سابقًا)، وقد سجل هؤلاء الكُتَّاب، على أي حال، بعض النقاط أو على الأقل طرحوا بعض الأسئلة، التي أثارها بعض الباحثين المتقدمين في الغرب، وهي تشمل أمورًا بالغة الحساسية مثل تاريخ محمد ﷺ، والطريقة الفعلية التي نزل بها القرآن، وتاريخ نزوله، وتأليف وتركيب الأجزاء التي يتألف منها القرآن كما وردت في أصل الكتاب.

وليست البحوث الأكاديمية السوفيتية هي الوحيدة التي تم إغفالها في هذا الفصل، بل إن بحوث المسلمين أنفسهم غير موجودة.

إن الدراسة النقدية للنصوص المقدسة (الكتب السماوية) اليهودية والمسيحية، كانت تقريبًا عملًا يهوديًّا ومسيحيًّا خالصًا، بينما الدراسة النقدية للإسلام قام بها، بل وطغى عليها غير المسلمين، ولهذا السبب هناك اهتمام خاص، يرتبط بهذا العدد القليل من

الباحثين المسلمين المحدثين الذين يكتبون بالعربية، والذين ساهموا في هذا الجدل، وأثاروا أسئلة من نوع يُقبل عادة بين علماء اللاهوت المعاصرين، والباحثين الكتابيين (التوراتيين) في الغرب، لكنهم غير مسموعين في أوساط الجدل الإسلامي.

وربما كان من الحكمة في هذه الأوقات الخطرة، أن حجب البروفيسور همفري أسماء هؤلاء الباحثين، لنفس الأسباب التي من أجلها لن أسمي هؤلاء الباحثين هنا.

كل هذه عبارة عن تعليقات وليست مداخلات، فكتاب بروفيسور همفري، بموقعه الذي يحتله، سيظل كعمل بحثي لا يقدر بثمن سواء للأساتذة المتخصصين في تاريخ الشرق الأوسط، أو للطلاب الجادين في هذا المجال، وهو عمل شديد الأهمية للباحثين في الحقول الدراسية المتعلقة بإسلام الشرق الأوسط في العصور الوسطى، سواء في الشرق الأوسط القديم أو الحديث، أو في المكان، البيزنطي أو أوروبا الشرق أوسطية (على سواحل البحر الأبيض) أو إفريقيا، أو الهند.

ولكن همفري قدم خدمة أكبر لمعنى آخر أو قيمة أخرى، ففي هذا الوقت حيث تم إلغاء البحث، وإهمال الحضارات الأخرى –بواسطة انتقادات مختلفة، أحيانًا على يد نفس النقاد– فإن مراجعة همفري للتقليد العظيم للبحث يوفر إجابة لكلاهما، بالمعرفة والفهم العميق الذي يتمتع به الباحث، وفي الوقت نفسه بمثل هذا التحليل النقدي القاسي الذي لا يعرف الرحمة، والذي يعد السمة المميزة للبحث في الغرب في أفضل أحواله، كما يظهر همفري من خلال أمثلته المختارة، كيف قام الباحثون الغربيون بمداخلاتهم، ودرسوا تاريخ حضارة أخرى، والمبادئ والطرق التي ألهمتهم، والأخطاء التي ارتكبوها، والنتائج التي يمكنهم تحقيقها، وعلى وجه الخصوص عن طريق اكتشاف وشرح الوثائق والآثار التذكارية التي بقيت.

في الوقت نفسه أيضًا –وهو في ذلك أيضًا ممثل أصيل للأفضل، وبدون منازع للبحث الغربي– كان لديه فهمًا عميقًا ومتعاطفًا مع كل من الاهتمامات والإنجازات التي حققتها الحضارة التي درسها.

الفصل التاسع

استخدام المؤرخين المسلمين لمصادر غير إسلامية

كتب هيرودوت «أبو التاريخ»، عن «الأعمال العظيمة والرائعة» لكل من الإغريق والبرابرة، وواصل دراسته لأزمنة بعيدة في الماضي لتاريخ بلاد أجنبية.

وبرغم أنه استثنى، بسبب غموض الكهان الإغريق القدماء، من حرية الوصول إلى الكتابات الشرقية، فإنه حاول أن يغطي هذا النقص بالسفر والتحري الشخصي في الأراضي الشرقية.

وبعدها بحوالي خمسة عشر قرنًا، قام باحث أوروبي آخر، هو «ويليام أركبيشوب» Willial Archbishop»، في ولايات أونريمر بكتابة تاريخ الإمبراطوريات الإسلامية، وقد استقى معلوماته من مصادر شرقية، وهو ذو مكانة أفضل من هيرودوت، حيث كان قادرًا على قراءتها في لغاتها الأصلية.

على أي حال، كان هؤلاء الباحثون، الذين درسوا التاريخ الشرقي استثناء.

فهيرودوت، برغم اعتباره أبًا للتاريخ، لم يحظ باحترام المؤرخين الكلاسيكيين، الذين فضل معظمهم إتباع قاعدة وأسلوب السوسيديدز «thucydides»، حيث يقصرون اهتمامهم على الوثائق المعاصرة ورأي زملائهم من أبناء بلدتهم.

وكانت الدوريات الأوروبية في العصور الوسطى في الأغلب، راضية عن إتباع نموذجهم، وليس من قبيل المصادفة، أن ويليم آركبيشوب دون تاير، في تاريخه عن

الحروب الصليبية في الشرق قرأ على نطاق واسع، حتى إنه تُرجم للفرنسية، حتى في كتابه «حكاية المغامرات الشرقية الأساسية» حسبما هو معروف؛ حيث لم يبق في أي مخطوطة.

وظل الأمر كذلك حتى عصر التنوير، الذي أيقظ فضولًا أوروبيًا جديدًا، وشحذت اكتشافات عدة هذا الفضول، من منظور شعوب قديمة وأجنبية، حتى إن بعض المؤرخين الأوروبيين بدأوا في إظهار الاهتمام بأراض أخرى، ومجتمعات جديدة، في سعيهم وراء جمع المعلومات والآراء المختلفة حولها.

ولا يزال هذا الفضول الكوني التاريخي، خاصية مميزة وربما قاصرة على أوروبا.

ولقد قامت المجتمعات الشرقية بدراسة تاريخها الذاتي، وفرض عليهم دراسة تاريخ الغرب، الذين سيطروا على هذه المجتمعات، لكنهم في هذه المجتمعات ما زالوا يولون اهتمامًا متواضعًا بدراسة تاريخ بعضهم البعض.

وكان المسلم في العصور الوسطى، مثل المواطن في غالبية المجتمعات الأخرى التي ظهر مقتنعًا إلى حد كبير بحضارته النهائية وكمالها، واكتفائها الذاتي بالضرورة: فالإسلام كان الإيمان الحقيقي الوحيد، وفيما عداه هناك فقط «كافرون» (غير مؤمنين)، وهو المصطلح الإسلامي المقابل للمصطلح اليوناني «برابرة».

وكانت الدولة الإسلامية، في نظر المسلم، النظام الأوحد الذي ينظمه القانون الإلهي، وما عداه كان طغيانًا وفوضى سياسية واجتماعية.

وكان تاريخ العالم، هو تاريخ المجتمع الإسلامي، وخارج هذا المجتمع كانت هناك أراض وشعوب، اهتمامها الوحيد، أوضاع العمل الإسلامي وأهدافه.

ولم تكن هذه الشعوب والتجمعات غير معروفة في التاريخ الإسلامي: ففي بعض الأحيان، كان هناك رحالة جسورين اقتحموا هذه الجماعات، وكان هناك بالإضافة إلى أشياء أخرى عديدة التبادل التقليدي للتجارة وشئون الحرب والدبلوماسية.

لكن لم تؤد أي من هذه الاحتكاكات إلى أي اهتمام بتاريخ الشعوب الأخرى الكافرة، وكان ضروريًّا لمحاربة الإغريق، وجود أجهزة استخبار، مدنية سياسية وعسكرية، وللتعلم من الإغريق، كان مفيدًا أن يكون هناك تدريب علمي وفلسفي.

ولم تكن هناك حاجة، سواء لمحاربة الإغريق أو التعلم منهم، البحث في تاريخ الإغريق القديم.

ولقرون عدة وقفت الخلافة الإسلامية وجهًا لوجه، في مواجهة الإمبراطورية البيزنطية، دار الحرب المفضلة في العصور الوسطى.

وكان لدى المعلقين وكُتَّاب الدوريات الإسلامية، الكثير ليقولونه عن أحوال الحرب في الجبهة الأمامية، وكان لدى الجغرافيين الإسلاميين معلومات واسعة، التي من المحتمل أنهم حصلوا عليها إجمالًا من ملفات الخدمة السرية، وكانت لديهم أيضًا معلومات عن الطوبوغرافيا، وعن قوة وإدارة الإمبراطورية العدوة، وحتى عن فضائح البلاط الإمبراطوري والعاصمة فيها، ولكن لم يحدث في أي وقت، أن استعان المسلمون، أو حتى حاولوا الاستعانة بالمصادر الإغريقية، أو أن يتعاملوا بشكل متصل مع تاريخ الإغريق.

والأكثر غرابة، وربما الصادم، هو حال الصليبيين؛ فعلى مدى قرنين من الزمان كان المسلمون في الشرق الأوسط على اتصال وثيق، إن لم يكن عدائي، مع جماعات الفرنجة التي تمركزت بينهم، ولكن لا يبدو أنهم أظهروا أي اهتمام بها.

وكما أشار البروفيسور/ جابرييلي «Gabrieli»، لم يعتبر المسلمون على عكس المسيحيين أن الصليبيين كيانًا منفصلًا وقائمًا بذاته، ولم يميزوا الصليبيين عن الحلقة الطويلة المتسلسلة من الأعداء والكفار الذين حاربوهم من وقت لآخر.

وقد كتب المعلقون المسلمون عن أصغر المناوشات التي جرت بين المسلمين وقوات الفرنجة، لكنهم لم يذكروا إلا القليل عن الشئون الداخلية للولايات الأجنبية في

الشرق، والأقل عن البلاد الأصلية التي أتوا منها.

ويلاحظ أن هناك إغفالًا أكبر في بعض المعلومات عن الجغرافيين والكوزموجرافيين، معظمها مستمد من مصادر إسلامية غربية، عن أهل الفرنجة وبلادهم.

ولم يُقدم مؤرخو الإسلام -باستثناء واحد أو اثنين- على محاولة ولو واحدة لربط مقالاتهم عن الحروب السيريانية بتلك المعلومات أو للتنقيب وراء الغزاة في بلادهم الأصلية، أو التقصي في الحركة الجبارة التي أطلقتهم في اتجاه الشرق، برغم أنها لم تكن مرئية.

وقد فتح الصليبيون الطريق إلى علاقات دبلوماسية وتجارية أوثق بين الدول الإسلامية والمسيحية في حوض البحر المتوسط، وانعكست هذه العلاقات في كتيبات الخدمات المدنية، التي استخدمها المماليك.

ونحن نجد في الكتيب الموسوعي للبيروقراطي «القلقشندي»، وأعمال أخرى شبيهة، قوائم للملوك الأوروبيين الذين اتصل بهم سلاطين مصر، بأسمائهم الصحيحة وألقابهم، وأشكال الاتصال الدبلوماسي مع كل منهم، وبعض الإشارات الضمنية عن التبادلات المبكرة للرسائل الرسمية والسفارات، لكننا لا نجد شيئًا عن تاريخ تلك البلاد الأوروبية.

لكن هذا لا يعني أن المؤرخين المسلمين لم يشغلوا بالهم مطلقًا بتاريخ غير المسلمين؛ فبالنسبة للمسلم لا يعد الوحي الذي نزل على النبي محمد ﷺ بداية لكنه الخاتمة، والحلقة الأخيرة النهائية في سلسلة من الوحي الإلهي، والمجتمع الإسلامي بذلك ليس خلقًا أو ابتكارًا جديدًا، لكنه إحياء وتطوير لما كان موجودًا لزمن طويل من قبل الإسلام؛ لذلك فإن تاريخ الإسلام لم يبدأ بمحمد ﷺ، لكنه يشمل تاريخ الأنبياء الأقدم، وبعثاتهم، وبعض الشيء أيضًا عن الشعوب التي بعثوا إليهم.

ويعد التاريخ الأقدم إنجيلي وعربي، في إطار يتحدد بالإشارات التاريخية في القرآن.

وقد ناقش بروفيسور «روزنتال **Rosenthal**» تطور هذاا لتاريخ، واستخدام رجال الدين والكهان للمصادر الإنجيلية، والروايات اليهودية والمسيحية.

ويتحدث النبي ﷺ أيضًا عن قيصر الروم، وكسرى ملك الفرس/ وهنا كان من الممكن إخفاء الإتقان والإحكام التاريخي للحديث، والذي كان مطلوبًا لتفسير الطقوس الدينية، لهذا السبب كانت المعلومات في متناول اليد، تلك التي وردت في أحاديث الرسول ﷺ للفارسيين الذين تحولوا للإسلام، مع ذكريات وقدرة على الوصول إلى الكتابات التاريخية الفارسية، وكتابات المسيحيين الشرقيين بمعرفتهم عن تاريخ الشعوب الوثنية، والإمبراطوريات الرومانية المسيحية.

وعن طريق هؤلاء، وجدت بعض الروايات عن تاريخ الفرس والرومان طريقها إلى اللغة العربية، وأصبحت مع الروايات الإنجيلية، اليهودية -المسيحية، جزءًا مهمًا من الرصيد التقليدي للتاريخ الإسلامي العالمي.

هذا الرصيد اكتُسب في الأيام المبكرة للمجتمع الإسلامي عندما كان محافظًا على مرونته، وقدرته على التلقي والاستيعاب، والذي تزايد بإضافات خارجية قليلة فيما بعد.

ويظهر هذا الرصيد أساسًا في مواد المقدمات العامة، والتي أدت إلى إرساء تاريخ العالم الإسلامي، وما يثير الملاحظة أنها لم تكن عادة تطعم بأية مناقشة للظروف في أي بلد قبل الفتح الإسلامي لهذا البلد.

والمجتمع الإسلامي ككل لديه تاريخ سابق على الإسلام، والبلاد الإسلامية، كل على حدة تبدأ تاريخها -برغم هذا- مع دخول الإسلام.

كانت الاهتمامات الخارجية لكُتَّاب التاريخ الإسلامي لذلك، قاصرة على «الكهنوت» بمعنى آراء الفقهاء وتأثير علماء الدين على المجتمع الإسلامي نفسه، علاوة على أنها محدودة بالفترات القديمة.

وهذه الاهتمامات، مع استثناءات قليلة نادرة، لم تمتد إلى تاريخ الشعوب الأجنبية أو ثقافاتها، أو حتى الفترات التاريخية لما قبل الإسلام لدى الشعوب والبلاد التي دخلت الإسلام.

بمعنى آخر، كان المؤرخون المسلمون معنيين فقط بحضارتهم، هم وأسلافهم المباشرون، وهم في هذا يتشابهون مع معظم المجمعات الإنسانية الأخرى بمن فيها، حتى وقت قريب نسبيًّا، مجتمعنا نحن في الغرب.

وقد كانت هناك بعض الاستثناءات، فقد أمكن «للمسعودي» بفضل الفضول الذي تمتع به، حتى بالنسبة لتاريخ الفرنجة، من أن يضع قائمة بملوك الفرنجة من «كلوفيس» إلى «لويس الرابع»، مؤسسة حسب ما يذكره لنا، على كتاب أعده أسقف إفرنجي لأمير أندلسي وهو بعنوان «الحكم» في ٣٢٨/ ٩٣٩م.

وقد عبر بعبقريته التي تتعدى حدود الخبرة والمعرفة، الحاجز الديني الذي يحول دون الوصول للنصوص المقدسة للأجانب، ودرس اللغة السنسكريتية، وتعلم بعض الشيء عن تاريخ الهند، وذلك رغم أن اهتماماته كانت فلسفية وعلمية، أكثر منها تاريخية.

ولكن، ظلت مثل هذه الجهود استثناء، وغير ممثلة للاتجاه العام، حتى إن مؤرخ عظيم مثل «ابن خلدون»، في كتابه عن تاريخ الشعوب، لا يذهب إلى أبعد من شمال إسبانيا، أو شرق بلاد فارس، وقد حاول جاهدًا، أن يتعامل مع تاريخ غير المسلمين، كما تعامل مع تاريخ المسلمين، واستفاد من المصادر غير الإسلامية التي أتيح له الإطلاع عليها، مثل كتابة «أوروسيوس **Orosius**» عن روما، و«جوسيبون **Josippon**» عن اليهود.

لكنه لا يذهب لأبعد من حدود حضارته هو والمؤسسين لها من السلف المعروف، والمعترف به، مثله في ذلك مثل كل المؤلفين لمعظم ما يطلق عليه تاريخ كوني المكتوب في أوروبا حتى وقت قريب، ولعل أول تاريخ كوني أصيل، خال من الرياء في الإسلام، ربما في العالم كله، هو تاريخ «رشيد الدين».

وقد خلق الغزاة المغول، بتوحيدهم لأول مرة، حضارات جنوب غرب آسيا، والشرق الأقصى تحت لواء سلالة حاكمة واحدة، فرصًا جديدة للتواصل الاجتماعي والثقافي بين مجتمعات فصلتها في السابق حواجز سياسية ودينية.

وفي الوقت نفسه، فإنهم فتحوا الباب لاتصالات جديدة مع أوروبا؛ حيث أفاد عدد من الأوروبيين ذاتهم من الفرصة التي سنحت لهم بوجود حكام غير مسلمين في الشرق الأوسط، فقاموا باستكشاف طرق برية إلى الصين.

ويعد كتاب «جامع التواريخ»، وهو تاريخ للعالم أعده «رشيد الدين». وأهداه إلى «خازان خان» المغولي، نتيجة لتلك الاتصالات الجديدة في العالم الإسلامي، وقد كون رشيد الدين لتحقيق هذا العمل، فريقًا من المعاونين، يشمل باحثين من الصين، وناسك بوذي من كشمير، ومتخصص من المغول في التقاليد القبلية، ورحالة من الفرنجة، في الغالب كان راهبًا حضر كمندوب أو مبعوث من البلاط البابوي.

واستطاع بمعاونة هذا الفريق الإلمام بإحدى الدوريات الأوروبية، التي عرفت حديثًا للمؤلف «مارتين تروبو **Martin Troppau**». والمعروفة أيضًا باسم «مارتن بولونس **Martin Polonus**»، والصادرة في القرن الثالث عشر، وتمكن «رشيد الدين» من خلال هذا المصدر، من أن يضع دورية مختصرة عن الأباطرة الرومان المقدسيين إلى «عهد ألبرت الأول «**I**» **Albert**» والبابوات حتى عهد «بندكت الحادي عشر **Benedict XI**».

وقد كتب النجاح لمغامرة رشيد الدين في البحث الأكاديمي في تاريخ الغرب والشرق، بفضل الفترة القصيرة الفاصلة من سلطان المغول، ولم يكن لها مقلدون كثيرون.

وكانت رواية «رشيد الدين» عن التاريخ الأوروبي، هي الأولى منذ ظهور قائمة «المسعودي» عن ملوك الفرنجة، والأخيرة حتى القرن السادس عشر، عندما ظهرت حاجة الخليفة العثماني للاستخبارات السياسية عن أوروبا، وبلغت حد الاهتمام، برغم أنه ظل اهتمامًا خافتًا ومتعاليًا بالتاريخ الأوروبي.

ويوجد في قائمة كتب «الأرض الساكسونية» «**Saxon Land Bibliothek**» في درسدن، مخطوطة تركية تحتوي على تاريخ فرنسا منذ «فاراموند» «**Faramond**» الأسطوري حتى عام ١٥٦٠م، وقد وضعت هذه المخطوطة بأمر من «فيريدون» بيه «**Feridun**»، وهو جامع الكتاب الشهير «منشآت السلاطين»، و«ريس أفندي» «**Reis Efendi**» من عام ١٥٧٠ إلى

١٥٧٣م، وكان عملًا قام عليه رجلان هما التُرجمان «حسن بن حمزة»، والكاتب «علي ابن سنان»، وقد اكتمل العمل في ١٥٧٢م.

وربما كان هذا الكتاب أول ترجمة لعمل أوروبي تاريخي إلى اللغة التركية، وقد تبعه كتاب عن اكتشاف العالم الجديد، وهو مستمد من مصادر أوروبية، ويعكس الاهتمام التركي المتزايد بالقوة البحرية للغرب والتوسع فيها.

وقد أظهر العديد من المؤرخين الأتراك خلال القرن السابع عشر علامات على الاهتمام بالتاريخ الأوروبي، وقدرة على استيعاب المصادر الأوروبية، ويذكر أن «إبراهيم ملهيمي» والذي توفي عام ١٦٥٠م كتب «تاريخ الملوك الروم في بلاد الفرنجة»، والذي لم يبق منه على ما يبدو أي نسخة، بينما كان «حاجي خليفة»، وكان معاصرًا له أكثر شهرة، ومهتمًا هو الآخر بأوروبا (توفي ١٦٥٧م).

وتعد بحوث «حاجي خليفة» في الجغرافيا الأوروبية بحوثًا معروفة، اتبع فيها نهجًا في الاستقصاء، لأسباب علمية وضعه راسمو الخرائط رجال البحرية الأتراك في القرن السابق على ظهوره.

وقد أدمج حاجي خليفة المادة الأوروبية في جغرافيا العالم التي وضعها، «الجيهانوما»، بمساعدة قس فرنسي تحول إلى الإسلام، وعرف باسم شيخ «محمد إخلاص»، وقام بإعداد طبعة تركية وهي «الأطلس الصغير» «لميركاتور» و«هونديوس» «**Mercator and Hondius**»، وربما بمساعدة القس الفرنسي أعد حاجي خليفة ترجمة تركية لكتاب «تاريخ الفرنجة» أيضًا.

وقد خمن «موردتمان **Mortdmann**»، الذي اعتقد بأن هذا العمل فُقد، بأنه كان ترجمة للتاريخ البيزنطي «تشالكو كونديلز **Chalco Condyles**».

على أي حال، فقد بقيت نسخة واحدة على الأقل في مجموعة خاصة بتركيا، ونشرت أجزاء منها بالفعل، على هيئة مسلسل في جريدة «تفسير الأفكار»، عام ١٢٧٩هـ/ ١٨٦٢-١٨٦٣م.

ويسمي حاجي خليفة في مقدمته، مصدره الذي استقى منه -العرض التاريخي للأحداث وفق تسلسلها الزمني- «لجوهان كاريون» «Johan Carion» (١٤٩٩ -١٥٣٧م)، والذي استخدم الطبعة الباريسية لها عام ١٥٤٨، بالإضافة لتلك الترجمات، كتب حاجي خليفة أيضًا عملًا أصليًّا قصيرًا عن أوروبا، والذي ظهر إلى الضوء حديثًا فقط، في هذا العمل يضع إطارًا عامًا عن الدين المسيحي، وبعض التعريفات عن أنماط الحكومات الأوروبية، مع مراجعة مختصرة لبعض بلاد أوروبا وحكامها.

كان غرض حاجي خليفة -كما يشرح هو- أن «يوقظ المسلمين من سباتهم في الإهمال»، وأن يعطيهم معلومات دقيقة عن الشعوب الأوروبية القوية، بدلًا من «الأكاذيب والتزييف» الذي يحكيه لهم المؤرخون المسلمون.

وقد خدم بحثه، على حد قول الأستاذ «ميناج Ménàge» -بضآلته الشديدة- كدليل على الجهل بأوروبا، والذي ساد في زمنه بين العثمانيين المتعلمين.

واستخدم مؤرخ عثماني آخر في أوائل القرن السابع عشر المصادر الأوروبية، ولكن بأسلوب مختلف تمامًا، وهو «إبراهيم البيشيڤي» (١٥٧٢ -١٦٢٠م).

وهو لم يكن مهتمًا بتاريخ العالم، وربما كان اهتمامه أقل بكتابة أو ترجمة تاريخ الملوك الكفار «غير المؤمنين»، وأنصب اهتمامه مثل معظم المؤرخين العثمانيين، على تاريخ الإمبراطورية العثمانية، وبشكل خاص بالحروب التي خاضتها الجيوش العثمانية في أوروبا.

ويغطي التاريخ الذي كتبه وقائع الأعوام من ١٥٢٠ حتى ١٦٣٩م، وبالنسبة للفترة الأخيرة، اعتمد بدرجة كبيرة على معرفته الشخصية، أو على تقارير قدامى الجنود، وبالنسبة للفترة المبكرة يبدو أنه استخدم كتابات المؤرخين السابقين عليه في علم التاريخ العثماني، لكن بالإضافة إلى هؤلاء، كانت لدى «بشيڤي» الفكرة الثورية بأن يستشير مؤرخي العدو (في أوروبا)، ويتباحث معهم.

وفوق هذا كله، كان مهتمًا بالتاريخ العسكري، ويبدو أنه كان مبهورًا بروايات الحروب العظمى، التي خاضها السلاطين العثمانيون، وغيرهم من الحكام، وهو بتقصي بحب واهتمام آثر بكل تفصيلة وردت في هذه الروايات، لكن، في بعض الأحيان، كانت كتابته للتاريخ وفق التسلسل الزمني تفتقد بدرجة محزنة للتفاصيل، ولهذا عاد «بيشيفي» للروايات التي كتبها «الأعداء».

ويقول بيشيفي:

«في بلادنا، هناك رجال بلا حصر قادرين على القراءة والكتابة باللغة الهنجارية».

لذلك، كان أمرًا سهلًا أن يُقرأ عليه التاريخ المؤلف وفق التسلسل الزمني بالهنجارية، وأن يترجم بعضه إلى التركية، ويقول بيشيفي إن هناك عددًا من المقاطع، يعتقد أنها ملائمة لأن تدمج في عرضه التاريخي، وتشمل هذه المقاطع رواية عن معركة «الموهاكس Mohacs»، وروايات أخرى عن الحروب في هنجاريا.

وبرغم أن «بيشيفي» لا يسمى مصادره الهنجارية، فإن اثنين منها تم تحديدهما على يد «كراليتز Kraelitz»، وهما: «كاسبر هيلتاي Kaspar Heltai»، و«إن. في. استيفاني N. V. Istvany»، واللذان نشرت روايتهما للتاريخ عام ١٥٧٥ و١٦٢٣ على التوالي.

ولم يكن بيشيفي، كما ذكر في بعض الأحيان، أول مؤرخ عثماني يستخدم المصادر الغربية، لكنه على أي حال يبدو أول من قارن الروايات الأجنبية، بروايات البلد الأم في تركيا -لنفس الأحداث- وأن ينسج منهما معًا رواية «نسيجًا واحدًا»، وفي ذلك يمكن أن يكون له أسلاف قلائل في أي مكان، ولكن المؤكد أنه كان له تابعين قلائل.

في الوقت نفسه، على أي حال، استمر الاهتمام العام يزداد بتاريخ الغرب.

وكان «حسين هيظارفين» (المتوفى عام ١٦٩١) مؤرخًا ذا شهرة أقل في أواخر القرن السابع عشر، ولا تزال -لسوء الحظ- معظم أعماله غير منشورة حتى الآن.

ومثل حاجي خليفة، الذي ينوه به بإعجاب، كان رجلًا ذا فضول واسع المدى، ويبدو

أنه كان مهتمًا بشكل خاص بجغرافيا وتاريخ البلاد البعيدة، مثل اهتمامه بتاريخ بلاده، ولدرجة فريدة إن لم تكن نادرة بين مسلمي زمانه، استطاع الإلمام بأعمال الباحثين الأكاديميين في الغرب، والأدباء الذين زار العديد منهم إستانبول.

وقد عرف بمعرفته وصلته بكونت «فيرديناند مارسيجلي، وأنطون جالاند» «Ferdinand Marsigli» & «Antoin Galland»، ويرجح أنه تعرف أيضًا على الأمير «ديمتيريوس كانتيمير Demetrius Cantemir» و «بيتيس دو لاكروا Petis dela Croix».

وربما استطاع «حسين هيظارفين»، جزئيًا على الأقل من خلال مكاتب هؤلاء وغيرهم من الأصدقاء الأوروبيين، أن يتوصل لسبيل إلى محتويات الكتب الأوروبية، وأن يدمجها في أعماله.

ولعل أهم أعماله هو «البحث في التواريخ»، والذي أكمله عام ١٦٧٣، وينقسم إلى تسعة أجزاء، ويتناول الجزء السادس والسابع والثامن والتاسع منه التاريخ خارج الأراضي الإسلامية.

حيث يتناول الجزء السادس التاريخ اليوناني والروماني، مع بعض الروايات عن الفلاسفة اليونانيين، بينما يتناول الجزء السابع تاريخ القسطنطينية منذ تأسيسها، بما فيها الفترة البيزنطية، أما الجزء الثامن فيتناول تاريخ آسيا في الصين، والفلبين، والهند الشرقية، والهند، وسيلان، وأخيرًا الجزء التاسع الذي يروي اكتشاف أمريكا.

وما يدعو للاستغراب لدرجة كبيرة، أنه لا يبدو أن حسين هيظارفين قد ضمَّن أوروبا في رؤيته الشاملة للتاريخ، ولكن روايته عن آسيا وأمريكا قائمة كلية تقريبًا على مصادر أوروبية، غالبًا مقتبسة من «الجيهانوما» لحاجي خليفة.

وتقوم رواياته عن التاريخ اليوناني، والروماني، والبيزنطي هي الأخرى على مصادر أوروبية، وقد ساهم ذلك في زيادة الرصيد المتواضع للمعرفة الإسلامية عن الآثار التاريخية الكلاسيكية.

ونحن نعود إلى التاريخ الكوني مع أعمال «أحمد بن لطف الله» المعروفة باسم «مونيجيم باش» «الطريقة الكبرى»، المتوفي عام ١٧٠٢م، وعمله العظيم «جامع الدول»، هو بعنوان يعد ترديدًا واضحًا لكتاب رشيد الدين «جامع التواريخ» -وهو تاريخ كوني للجنس البشري من آدم وحتى عام ١٠٨٣هـ/ ١٦٧٢، وهو مؤسس كما يحدثنا المؤلف، على حوالي سبعين مصدر، ولا يزال الأصل العربي غير منشور، ولكن الترجمة التركية التي أعدت بتوجيه من الشاعر «نديم» تم طبعها.

وكما يتوقع المرء، يعني المحتوي الرئيسي في العمل بالتاريخ الإسلامي، وعلى أي حال، فإن الجزء الأكبر من المجلد الأول خصص لتاريخ ما قبل الإسلام والدول غير الإسلامية.

ويشتمل الجزء الخاص بما قبل الإسلام كالعادة على تاريخ الفارسيين والأعراب من ناحية، والإسرائيليات، وتاريخ المصريين على جانب آخر، وكان يجادل على محاور تقليدية بدرجة أو بأخرى.

وعلى أي حال يذهب «المونيجيم باش» في تاريخه القديم، إلى ما هو أبعد من الرصيد الإسلامي الشائع، وتتسم رواياته عن الرومانيين واليهود بوضوح من مصادر رومانية ويهودية، وهي كانت بالفعل متاحة له جزئيًّا في ترجمة ابن خلدون.

ولكنه لديه على أي حال معلومات أكثر اكتمالًا بكثير من ابن خلدون، وهو أيضًا قادر على التعامل مع شعوب مثل الآشوريين، والبابليين، والسيلوسيديين، والبطالمة، والذين كانوا بالكاد معروفين للمؤرخين الإسلاميين من قبل.

ومن أجل هذه الشعوب، كان لابد من استخدام المصادر الأوروبية، ويبدو هذا أكيدًا عندما نصل إلى الفصل الخاص بشعوب وملوك فرنسا، وألمانيا، وإسبانيا، وإنجلترا.

ويبدو أن مصدر الحديث عن كل هذه الشعوب والملوك كان الترجمة التركية للسرد التاريخي وفق التسلسل الزمني «لجوهان كاريون»، برغم أنه طالما أن العمل يستمر في

رواياته حتى عهود «لويس الثالث عشر» في فرنسا، والإمبراطور «ليوبولد» في ألمانيا، و«شارل الأول» في إنجلترا، فلابد أنه حصل على مادة إضافية حديثة، فهو يصف الحرب الأهلية الإنجليزية، وإعدام الملك شارل، «وبعده لم يرشح الشعب الإنجليزي ملكًا آخر عليهم، وليس لدينا معلومات أخرى عن شئونهم». (المجلد التاسع ص ٦٥٢).

ولم تكن اهتمامات كتاب «مونجيم باش» الخارجية قاصرة على أوروبا، ذلك أن روايته عن ملوك أرمينيا، كما يقول لنا، أفادت من ترجمات سرد التاريخ الأرميني. (المجلد التاسع ص ٦٥٢).

وبالنسبة لتاريخ اليهود القديم، فقد رجع إلى المصادر العبرانية، والتي أتيحت له من الرواة اليهود. (المجلد التاسع ص ٦٨٤).

ومن راوياته عن تناوله لهؤلاء الرواة، ومحاولاته المثابرة كي يتحقق، ويقارن المادة في لغات مجهولة لديه، يمكننا أن نحصل على فكرة ما عن الفضول بعيد المدى، ودقة البحث الأكاديمي في كتاب «مونجيم باش»، حتى أن التاريخ فيه اشتمل على الصين، والهند الهندوسية، برغم أن المعلومات في هذا الجزء هزيلة وفقيرة.

وتعرض الاهتمام العثماني بأوروبا خلال القرن الثامن عشر لتغير راديكالي؛ فقد وضعت اتفاقية السلام في «كارلوفيتز Carlowitz» الموقعة في ٢٦/ يناير/ ١٦٩٩ نهاية لمرحلة، وبداية لمرحلة أخرى.

فعلى مدى زمن طويل، تقنعت الأزمة الداخلية المتفاقمة للحضارة الإسلامية، بالمظهر الكاذب للفخامة العسكرية للإمبراطورية، التي تحمي أراضي المسلمين الواقعة في قلب الإمبراطورية من الهجوم الأجنبي، وكذلك من الإدراك الذاتي بالهوية الوطنية، فقد تعرض هذا المظهر الخادع، ولأول مرة، لهزة خطيرة.

وقد كانت هناك حملات عسكرية فاشلة، وحروب غير حاسمة من قبل، لكن الانسحاب الكارثي، الذي أتى بعد الفشل العثماني الثاني في ڤيينا عام ١٦٨٣، كان أول

هزيمة ساحقة لا تخطئها العين.

وأجبر السلطان العثماني في معاهدة كارلوفيتز، ولأول مرة منذ تأسيس الإمبراطورية، على قبول شروط أملاها عليه العدو «الكافر» المنتصر، وتسجل إحدى الوثائق التركية بتاريخ ١٧١٨، قبل معاهدة «باساروفيتز Passarowitz» بفترة قصيرة، جدل خيالي بين مسيحي وجندي عثماني، يناقشون فيه الوضع العسكري والسياسي، وعلى ما يبدو، كان هدف الكاتب إعداد الدوائر العثمانية الحاكمة لقبول الهزيمة، وذلك بأن صَّور بكل ظلامية ممكنة -الوضع المتدهور للإمبراطورية.

وتعقد المحادثة الجدلية أيضًا مقارنة بين القوات المسلحة النمساوية والعثمانية، وهي ليست في صالح الأخير على طول الخط، وتظهر أن القوات العثمانية في حاجة ملحة للإصلاح العسكري.

وكان من آثار الهزيمة العسكرية، والرغبة التي تولدت في الخروج من الورطة، والاستفادة من التعويذة التي جلبت النصر للعدو، ظهور مرحلة جديدة في العلاقات بين الإسلام والعالم الغربي، وهي مرحلة، مع بعض التعديلات الهامة التي طرأت عليها، مستمرة حتى اليوم.

واقتصر الاهتمام الجديد أول الأمر، على الأسلحة والعلوم العسكرية الأوروبية، لكن لم يكن هناك بد من أن يمتد الاهتمام لما بدا أنه ضروري من جوانب الثقافة الأوروبية القابلة للتطبيق.

وعندما أرسل «إيرمي سيكز شيليبي محمد أفندي» «Yirmi Sekiz Chelebi Mehmed» عام ١٧٢١ كسفير إلى باريس، كانت التعليمات الصادرة له «أن يقوم بدراسة دقيقة شاملة عن وسائل الحضارة والتعليم، وأن يرسل تقريرًا عن تلك الوسائل القابلة للتطبيق في تركيا».

وكانت واحدة من تلك «الوسائل الحضارية»، هي الطباعة، والتي يرجع الفضل الأكبر

في تأسيسها إلى مبادرة من السفير «سعيد شيلبي»، والذي ارتبط معه في هذا العمل ارتباطًا وثيقًا «إبراهيم موتيفريكا» «Ibrahim Muteferrika»، وهو هنجاري تحول إلى الإسلام.

وظهر أول كتاب مطبوع في فبراير ١٧٤٢، وفي الوقت الذي أغلقت فيه المطبعة، كان قد تم طبع سبعة عشرة كتابًا، معظمها يتناول التاريخ والجغرافيا واللغة. واشتملت الكتب على رواية «محمد أفندي» عن فترة عمله في فرنسا، وبحث قام به «موتيفريكا» عن علم التكتيكات الحربية كما تطبقها الجيوش الأوروبية، وترجمة للرواية الأوروبية عن الحروب في فارس.

وهناك طبعات لأعمال مبكرة شملت تاريخ القرن السادس عشر منذ اكتشاف العالم الجديد «طريق الهند الغربي»، وجزء عن البحث الجغرافي «لحاجي خليفة».

وكان الاهتمام الجديد في أوروبا بالإمبراطورية مبدئيًا يعني بالأمور العسكرية، لكن بمجرد تجاوز الحاجز الذي فصل بين الحضارتين، لم يعد ممكنًا الحفاظ على تحكم دقيق في المرور عبر هذا الحاجز.

وقد أدى الاهتمام بالعلوم العسكرية من جانب، والحاجة إلى جهاز استخبارات سياسية وعسكرية من جانب آخر، إلى اهتمام بالتاريخ الأوروبي الحديث، والذي كان مبتورًا ومتناثرًا أول الأمر، ثم صار أكثر إلحاحًا مع الإدراك الذي ساد، بأن بقاء الإمبراطورية ذاته، مرهون بفهم دقيق للتطورات والتقدم في أوروبا.

وبالإضافة إلى الكتب المطبوعة في مطبعة موتيفريكا، يشهد عدد من المخطوطات الموجود في مجموعات خاصة بإستانبول على هذا الاهتمام الجديد بالتاريخ الأوروبي.

وهناك مخطوطة بتاريخ ١٧٢٢م/ ١١٣٥هـ «Nemche Tarikhi»، تعطي إطارًا تاريخيًّا للنمسا من عام ٨٠٠ إلى ١٦٦٢م، وهو من ترجمة «عثمان بن أحمد» عن الألمانية.

وهناك مخطوطتان مجهولتان من نوعية مختلفة تمامًا، كتبت حوالي ١٧٢٥، وهي تعطي معلومة أولية ومتطورة عن أوروبا المعاصرة حتى زمن كتابتها، ويبدو أن كلتا

المخطوطتين من إنتاج «إبراهيم موتيفريكا» ذاته.

كما يوجد تقرير آخر عن «بعض الظروف التاريخية للدول الأوروبية» مؤرخه ١١٤٦هـ/ ١٧٣٣ -١٧٣٤م، أعده «أحمد باشا بونيفال»، وهو نبيل فرنسي تحول إلى الإسلام، وانضم إلى الخدمة في الجيش العثماني، ويناقش التقرير أحداث حدثت في النمسا، وهنجاريا، إسبانيا، وفرنسا، ترجمه إلى التركية من الأصل الفرنسي بلغة الكاتب.

وأيضًا هناك مسح عام للسلالات الحاكمة الرئيسية، «فهرس الدول»، «لعبد الرحمن منيف أفندي» المتوفي عام ١٧٤٢م، ويشمل تاريخ الأباطرة الرومان الوثنيين، والمسيحيين، وأباطرة بيزنطيين، وملوك فرنسا في باريس، وملوك النمسا في ڤيينا.

ويناقش تقرير صدر قرب نهاية القرن الثامن عشر، الشئون الأوروبية بعنوان «مجمل الأحوال في أوروبا»، عن أحوال بروسيا تحت حكم «فريدريك ويليام الثاني»، وفرنسا في فترة الثورة، ثم عام ١٧٩٩م أعد مسيحي من إستانبول يدعي «كوزموكوميداس»، قائمة بالتركية عن الملوك الحاكمين في الدول الأوروبية المستقلة، بتواريخ ميلادهم، وتاريخ توليهم العرش، وعواصم الدول، وألقاب الملوك، ووارثي ملكهم، وغيرها من المعلومات.

هذه الأعمال، وغيرها أصبحت معروفة للمؤرخين العثمانيين، ووجدت بعض المعلومات المتاحة فيها طريقها إلى التيار الرئيسي للتاريخ العثماني.

وكان أول مؤرخ للإمبراطورية العثمانية، والذي تعلم لغة أجنبية، واستغل المصادر الغربية في كتابته «عطا الله محمد» المعروف باسم «شانيزار» ١٧٦٩ -١٨٢٦م، وحسب سيرته: فهو يعد من النخبة الدينية، وكانت لديه معرفة موسوعية، وصار المؤرخ الإمبراطوري عام ١٨١٩م.

ويبدو أنه تعلم عدة لغات أوروبية، وقام بدراسة عن الطب وعلوم أخرى في أوروبا، وكان العمل الرئيسي له ترجمة تركية، من المحتمل أنها منقولة عن ترجمة إيطالية،

لمرجع طبي نمساوي، وقام أيضًا بترجمة للمرسومات الملكية للملك فريدريك الأعظم لقائد جيوشه «فيزايانيم سيفريبار» «Visayaname Seferiyyer» عام ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م، ولذلك كان من الطبيعي عندما دعي كي يسجل تاريخ الإمبراطورية في الفترة من ١٨٠٨ -١٨٢٠م، أن يستفيد من المصادر الأوروبية.

وكانت الحملات العسكرية الخاطفة للقوات الثورية والنابليونية، قد ساقت العبر عن الحرب الجديدة في عمق الأراضي الإسلامية، بينما كانت الأفكار الدنيوية الجديدة للثورة الفرنسية مقبولة من المسلمين الذين أدركوا أصولها المسيحية، واستطاعت هذه الأفكار، ولأول مرة، اختراق الحاجز الذي كان حتى ذلك الوقت يستبعد أي حركة فكرية تأتي من أوروبا، توفر للشعوب الإسلامية بليبراليتها وقوميتها الجديدة، الأسس الأيديولوجية للتحول إلى النمط الغربي.

حيث لعب نشر ترجمات الكتب الغربية في كلاهما دورًا مهمًّا؛ ففي مصر عهد «محمد علي باشا» كان هناك برنامج للترجمة تدعمه الدولة، والذي كان شبيهًا ببرامج الترجمة زمن العصور الوسطى، تمت طباعة الكتب في مطبعة بولاق في الفترة من ١٨٢٢ -١٨٤٢، وكان الجزء الأكبر منها كتبًا مترجمة.

وكان ما يزيد على نصف هذه الكتب باللغة التركية، بينما معظم الكتب الأخرى باللغة العربية، حيث كانت اللغة التركية في عهد «محمد علي» لا تزال لغة الصفوة الحاكمة في مصر، ولذلك لا يدهشنا أن نجد الأعمال الخاصة بالأمور العسكرية والبحرية كلها تقريبًا بالتركية.

وينطبق الشيء نفسه على الرياضيات البحتة والتطبيقية، والتي كان الاحتياج الأساسي لها للأغراض العسكرية، بينما الأعمال الخاصة بموضوعات الطب، وعلم البيطريات، والزراعة، والنحو، على الجانب الآخر معظمها كتب باللغة العربية.

وفي هذه المرحلة، بدأ اهتمام الحكام المتحدثين باللغة التركية بالتاريخ؛ حيث كانت الكتب التاريخية القليلة التي صدرت من مطبعة بولاق في الفترة المبكرة من حكم محمد

علي باللغة التركية.

وكان أول هذه الكتب، ترجمة لكتاب «تاريخ الإمبراطورة كاترين الثانية في روسيا» للمؤلف «كاستيرا Castera»، والتي صدرت بترجمة اليوناني «ياكوفاكي أرجيروبولو Yakovaki Argyropoulo»، عام ١٢٤٤هـ/ ١٨٢٩م، ثم أعيد طبعه في إستانبول ١٢٨٧هـ/ ١٨٧٠م.

وهناك ترجمة مبكرة أخرى، عن «مذكرات سانت هيلانه»، المنشورة ١٢٤٧هـ/ ١٨٣٢م تحت عنوان «تاريخ نابليون سير جوزيشتي» أو «تاريخ نابليون بونابرت».

ثم بعدها تأتي ترجمات لـ «قصة إيطاليا» لبوتا «Botta» أو ذكريات «دوق دو روفيجو «Duc de Rovigo»، وكلاهما نشر عام ١٢٤٩هـ/ ١٨٣٤م.

هذه الكتب الأربعة تكمل الترجمات التاريخية المنقولة عن اللغة الغربية في الفترة الأولى، برغم أنهم كانوا أيضًا ترجمة عن اللغة العربية إلى التركية في واحد أو اثنين منهما، ثم بعد عدة سنوات ظهرت الترجمة التاريخية، «تاريخ شارل الثاني عشر لفولتير»، وهي منشورة في ١٢٥٧هـ/ ١٨٤١م، وهي ترجمة بالعربية تلاها أعمال تاريخية «الفولتير»، و«روبرتسون»، وغيرهما.

بينما في تركيا بدأت حركة الترجمة بطيئة نوعًا ما، وتبدو الترجمات التي تمت في مصر أنها كانت معروفة ومحل دراسة، ولكن لم يكن حتى منتصف القرن أن بدأت الترجمة للكتابات التاريخية الأوروبية في الظهور في استانبول.

ففي ١٨٦٦م ظهرت ترجمة تركية لتاريخ مؤرخ إنجليزي عن العالم، قام بها «أحمد حلمي»، والتي تعد أول تاريخ عالمي في الأدبيات التركية الحديثة، بعدها، تطورت حركة الترجمة سريعًا، خصوصًا في تركيا ومصر، وسريعًا تبدلت صورة العالم كما رآها الدارسين والقراء المسلمين.

الفصل العاشر

الإعجاب الذي يقارب العبادة بالأندلس والرومانسيات التركية

قرب انتهاء القرن التاسع عشر، بدأ المسلمون في الشرق في إعادة اكتشاف الأمجاد الضائعة والمنسية لزمن طويل في الأندلس أيام الحكم الإسلامي فيها.

كان الزمن وقتها، زمن هزيمة وتراجع للشعوب الإسلامية؛ حيث كان التوسع الأوروبي عن طريق البحر غربًا، والبر شرقًا، على حساب مدن إسلامية عظيمة وعريقة، ليخضعها لحكم الغرب المسيحي.

وبدأ الفرنسيون في شمال أفريقيا، والبريطانيون في الهند، والروس في آسيا الوسطى جميعًا يتمركزون حول قلب الأراضي الإسلامية، بينما الهزائم السياسية والعسكرية تتوالى مع انسحاب وتراجع المبادئ والقيم الإسلامية التقليدية، أمام الأفكار الجديدة الآتية من أوروبا.

بينما ظلت السلطنة العثمانية فقط كقوة عظمى إسلامية مستقلة -حيث كانت الدولة الرائدة التي تحظى بالقبول، والمتحدث الرسمي باسم الإسلام السني- رغم أن بقاء الإمبراطورية العثمانية ذاته كان مهددًا تهديدًا خطيرًا بالغزو الأجنبي، والتحلل الداخلي، وانتشار الأفكار الجديدة المدمرة.

وبرز الإعجاب الذي يقارب العبادة بالأندلس في هذه الظروف كاستجابة لاحتياج عاطفي عميق، انتشر بشكل واسع بين المسلمين المثقفين، فكان يمكنهم في زمن الضعف

المهين والتخلف أن يجدوا الراحة في المشهد العظيم لدولة إسلامية متحضرة وعظيمة وغنية وقوية في أوروبا، والتي كانت الدليل والرائدة للحضارة الأوروبية كما رأوها.

كان يمكنهم في زمن الانحلال، أن يجدوا ترضية سوداوية في تأمل غروب شمس الأبهة والفخامة في الحمرا، خلال الحقبة الطويلة الحزينة للهزيمة والانسحاب.

فمنذ زمن بعيد، صار صعود وهبوط الأندلس الإسلامية، الفكرة الرئيسية المفضلة للشعراء والروائيين، وأصبحت أمجاد قرطبة العهد الذهبي للمدرسة الرومانسية، والدفاعية التبريرية للتاريخ الإسلامي، الذي كان في مرحلة نمو في الشرق، خاصة في الهند.

وقد أرخ «إم. هنري بيريه **M. Henry Peres**»، في كتابه الثمين عن الرحالة المسلمين في إسبانيا، عن إعادة اكتشافهم للأندلس عام ١٨٨٦ .

وقد استندت بعثة الاكتشاف تلك على حضور المسلمين في المجالس، بما فيها المجالس العالمية للمستشرقين، حيث ألموا واستعابوا البحث الأكاديمي الأوروبي الاستشراقي، بما فيها الأعمال التي تناولت إسبانيا، وأيضًا على قرار السلطان العثماني/ عبد الحميد الثاني بإرسال مستكشفين إلى إسبانيا للبحث عن المخطوطات العربية هناك.

ففي عام ١٨٨٦ -١٨٨٧ عين السلطان، بناء على اقتراح من وزير التعليم في بلاطه «منيف باشا»، «ابن التالاميد التركزتاني الشنقيطي» -وهو باحث عربي من أصول مغربية بوصفه رجله في إسبانيا للبحث عن بقايا الأمجاد الآفلة للأندلس.

وكان «التركزتاني» الأول في سلسلة طويلة من الرحالة المسلمين المتجهين غربًا، والمرتبطين بعمل بحث مماثل عن تلك الأمجاد.

ويمكن أن يكون السلطان ملهمًا بشكل شخصي، كما يفترض «بيريه»، بالباحث اللبناني «فارس الشدياق»، الذي كان منهمكًا في البحث عن المراجع العربية ونشرها في هذا الوقت.

على أي حال، من المرجح أن وزير التعليم «منيف باشا»، كان مهتمًا بالأمر بشكل شخصي، فقد لعب دورًا مهمًا (١٨٢٨ -١٩١٠م)، كخبير تركي بالشئون العامة، في توفير المعرفة الحديثة وفتح آفاق الفكر المعاصر، وساعد على انتشاره في تركيا.

وكان قد تدرب وعمل لفترة في غرفة الترجمة بحكومة الباب العالي، والتي كانت بمثابة النافذة التركية المفتوحة على الغرب، ونشر مبكرًا عام ١٨٥٩م مجموعة ترجمات نقلًا عن «فونتانيل **Fontenelle**»، و«فينيلون **Fenelon**» و«فولتير **Voltaire**»، ثم في ١٨٦٠م أسس الجمعية العلمية العثمانية على غرار الجمعية الملكية بإنجلترا.

وكانت جريدة الجمعية تحتوي على مقالات في التاريخ، والجغرافيا، والفلسفة، والعلوم الطبيعية أيضًا، ولعبت دورًا مهمًا في تركيا القرن التاسع عشر، بأساليب شبيهة بتلك التي اتبعتها الموسوعة الكبرى في فرنسا في القرن الثامن عشر.

وكان منيف باشا رجلًا متعدد الاهتمامات، وتولى العديد من المشروعات، حتى إنه أعد مشروعًا لإصلاح الأبجدية العربية لأغراض طباعية.

وكان مسئولًا كوزير للتعليم ١٨٨٤ -١٨٨٨، رسميًا على الأقل، عن مهمة الشنقيطي في إسبانيا، والتي يبدو أنه هو الذي اقترحها، وقد دعي الشنقيطي للذهاب من المنطقة العربية إلى إستانبول بواسطة «حاجي إبراهيم» أستاذ اللغة العربية التركي، والذي كان قد درس على يديه في الحجاز عندما كان أبوه شريف باشا حاكمًا هناك.

وفي إستانبول تعاون الشنقيطي مع العديد من الموظفين الرسميين الأتراك -الذي تربطه بهم روابط عائلية- وأهمهم منيف باشا، الذي عاش في منزله كأحد أفراد العائلة.

وهناك سبب آخر يدعو للاعتقاد بأن المشروع نبع أصلًا في إستانبول؛ حيث إنه في الزمن المعاصر، عندما ألغت تركيا كل النشاطات الإسلامية، وصارت اللغة التركية معروفة على نطاق ضيق في العالم الشرقي، من المهم ألا ننسى أنه في القرن التاسع عشر، كانت تركيا لا تزال بشكل عام تمثل لدى المسلمين القوة الإسلامية الرائدة.

وكانت تركيا هي المكان الذي ظهرت فيه، ولأول مرة، المشكلات الجديدة عن الدين، والأمة، والبلد، والدولة، ونوقشت هذه القضايا بشكل جدلي، وقد قرأ المثقفون العرب الذين تعلموا التركية في دمشق وحلب وبغداد، المنشورات والمطبوعات التركية، والتي نشر بعضها في ترجمات عربية، وقام المسلمون المثقفون في كل من آسيا وأفريقيا بتنقيح ومراجعة الأفكار التي وردت فيها.

وقد تبنت تركيا ولعقود سابقة، العديد من الأفكار المحورية المميزة وجدليات الأدب العربي قرب انتهاء القرن التاسع عشر، ولم يكن الإعجاب بتاريخ الأندلس استثناء منها.

ويعود أصل هذا الإعجاب إلى كتاب «مقالة في تاريخ العرب والمغاربة في إسبانيا»، لمؤلفه «لويس فياردو **Louis Viardot**»، والذي نشر في باريس من جزأين عام ١٨٣٣، ثم أعد «ضياء باشا» ترجمة له نشرت في استانبول بعنوان «تاريخ الأندلس» في ١٨٦٣ ١٨٦٤م، ثم أعيد طبع الكتاب، في أربعة أجزاء ١٣٠٤ -١٣٠٥هـ/ ١٨٨٦ -١٨٨٧م أي مباشرة قبل بعثة الشنقيطي إلى إسبانيا.

وكان ضياء باشا (١٨٢٥ -١٨٨٠م)، واحدًا من الرموز ورواد الأدب التركي في القرن التاسع عشر، وكان من المميزين بين مجموعة الليبراليين المعروفين باسم «العثمانيين الشباب»، وكان ابنًا لأحد موظفي إدارة الجمرك في «جالطا»، وتلقى تعليمه في مدرسة النحو التي افتتحها السلطان محمود الثاني في مسجد السليمانية، ودخل الخدمة العامة في سن السابعة عشرة.

ثم عام ١٨٥٥، بفضل الوزير الإصلاحي الكبير/ مصطفى رشيد باشا، انضم إلى طاقم القصر الإمبراطوري، كسكرتير ثالث للإمبراطور، وهناك جذب انتباه أدهم باشا، ثم مارشال القصر «مبين فيريكي» -والذي حفزه على تعلم الفرنسية، بإدعاء أنها علاج للاكتئاب، وقبل مرور فترة قصيرة كان جاهزًا لترجمة كتاب «فياردو»، وشجعه أدهم باشا، وربما ساعده في تحقيق هدفه.

ولم تكن الترجمة عملًا متميزًا، حيث كان الأصل ذا قيمة بحثية محدودة، ومستوى

الترجمة لمبتدئ بالكاد يتمكن من اللغة، وقد أشار «تانيبار Tanipar» إلى جهله بالتاريخ، وأشار «جيب Gibb» إلى الأسلوب البيروقراطي العقيم الذي تبناه في ترجمته.

لكن، مع كل هذه العيوب، كان للكتاب أثر عظيم، وقُرئ على نطاق واسع في زمانه، وكان مصدر إلهام لسلسلة طويلة من القصائد، والمسرحيات، والقصص التركية، التي جعلت أمجاد الأندلس تاريخًا مألوفًا لجيل جديد من القراء الأتراك.

وكان الشاعر العظيم، وكاتب الدراما «عبد الحق حميد» (١٨٥٢ -١٩٣٧م) من أهم الكتاب الذين اهتموا بالعمل؛ وكان عبد الحق قد صحب أباه في سن الحادية عشرة في مهمة رسمية إلى باريس، حيث ذهب إلى المدرسة لمدة عام، ثم عاد إليها عام ١٨٧٦، كسكرتير ثان بالسفارة التركية، حيث كتب في ذلك الوقت عمله الدرامي الشهير «طارق»، وهو دفاع إنفعالي عاطفي، عن مجد وعظمة ونبل الإسلام، وكان بطل العمل «طارق بن زياد» فاتح إسبانيا.

في هذا العمل الدرامي الذي تناول، الحب والكراهية والغيرة، والحرب والموت والمجد، استطاع «حميد» أن يؤكد قناعته بالقيم الأخلاقية السائدة للإسلام، وأن يعبر عن أفكاره الوطنية وعن التقدم، وأن يطرح بعض الآراء غير المباشرة عن المشكلات السياسية والاجتماعية في الإمبراطورية العثمانية.

ولهذه الأسباب، دون شك، مُنع الكتاب وصودر بعد نشره عام ١٨٧٩، ولكن على أي حال أعيد طبعه وتوزيعه سرًا، ثم أعيد طبعه بعد الثورة التركية الشابة.

في العام نفسه (١٨٧٦)، عالج حميد بشكل درامي فكرة محورية عن نهاية التاريخ الإسلامي في إسبانيا، في كتابه «نازيفي»، وهي حوار من فصل واحد، منظوم شعريًا، بين الملك الأسباني «فرديناند»، و«نازيفي» وهي فتاة عربية؛ حيث يسحب الملك -الذي يحب الفتاة- التصريح الذي سبق أن منحه لها للذهاب إلى المغرب، فتقتل الفتاة نفسها حفاظًا على شرفها، ثم بعد عدة سنوات أكمل هذه المسرحية، وسماها «عبد الله الصغير» وهي أيضًا مسرحية شعرية، تحكي حب «عبد الله» آخر الحكام المسلمين في إسبانيا،

لفتاة إسبانية أسمها «كارولينا».

ثم عام ١٨٧٩، كتب دراما أخرى عن الفكرة الإسبانية، وهي مسرحية شعرية بعنوان «تيريز»، وتسمى أيضًا «الملك عبد الرحمن الثالث»، وتجري أحداث المسرحية في قرطبة، أيام حكم الأمويين، وتحكي قصة فتاة إسبانية اسمها تيزيز (ربما كان يقصد تريزا أو ثيريز)، أحبها عبد الرحمن الثالث، ولكنها ترضي باستغلالها في مؤامرة ضده، يدبرها حبيبها الأول «ريتشارد»، وهو زعيم لجماعة إسبانية معادية للعرب، لكن تيزيز، تقع فعليًا في حب عبد الرحمن، ثم تفقد حياتها مع حل حبكة الدراما.

ثم عام ١٨٨١، بينما كان حميد يعيش في «ريزي Rize» على البحر الأسود عاد لنفس فكرة مسرحية «طارق»، وكتب عملًا دراميًا ناضجًا في كتابة نثرية، وهو «ابن موسى»، أو «ذات الجمال»؛ حيث يواصل سرد القصة المعقدة لفاتحي إسبانيا، ويتتبعهم في ماضيهم حتى سوريا والمنطقة العربية، ليبين مصيرهم في المحكمة الأموية، والأفكار الرئيسية لهذا العمل، مرة أخرى، عن الحب والكراهية والغيرة والصدام التراجيدي بين الشرف والعاطفة أو الرغبة.

ويبدو جليًا، تأثير المسرح الكلاسيكي الفرنسي على «عبد الحق حميد»، خصوصًا «لوسيد Lecid»، و«بيرينيس Berenice»، وإذا كان «كورنييل Corneille»، و«راسين Racin» قد منحوه الأسلوب، فإن «فياردو Viardot» قد منحه مادة أعماله، وكان بمثابة نقطة الإنطلاق لاتجاه جديد مهم في الأدب والثقافة التركية، كان «عبد الحق حميد» بكل المقاييس على أي حالة، المؤلف التركي الوحيد الذي استوحى كتاب فياردو، وتاريخ الأندلس في أعماله.

فمثلًا كتب «مواليم ناجي» (١٨٥٠ -١٨٩٣) قصيدة تاريخية بعنوان «حماية»، تصف المدافعين المسلمين الأبطال عن غرناطة أثناء المعركة الأخيرة عام ١٤٩٢م، لكن «حميد» على أي حال، كان الأكثر أهمية، والأوسع تأثيرًا.

وبرغم أنه فقد معظم تأثيره في زماننا، فإنه كان مقروءًا في أيامه على نطاق واسع، ونال

الإعجاب حتى خارج حدود تركيا؛ فمسرحيته «تيزيز» -على سبيل المثال-، قيل إنها ترجمت إلى العربية والفارسية، وأيضًا إلى اللغة الصربية للمسلمين في البوسنة.

وربما كانت إقامته لثلاث سنوات، كقنصل تركيا العام في بومباي (١٨٨٣ -١٨٨٥م)، سببًا في جذب انتباه المسلمين الهنود لأعماله وأفكاره.

وبناء على ترجمة ضياء لكتاب «فياردو»، قدمت أعماله الكثير لتوسيع دائرة الاتجاه الشعبي العام في تركيا، نحو الإحياء الرومانسي للاهتمام بإسبانيا الإسلامية (الأندلس) في العصور الوسطى ولتشجيع الإعجاب بالأندلس، والذي كان جديرًا بالاهتمام، ونموذجًا لكتابة أدبية إسلامية معاصرة.



الجزء الثالث

III

المسلمون واليهود

الفصل الحادي عشر

يهود ما قبل الإسلام

عندما عاد لورد "بيكونز فيلد «Beacons Field»، رئيس وزراء إنجلترا من الكونجرس في برلين، قوبل بترحيب فاتر، كالذي تبديه عادة المجتمعات الديموقراطية لقادتها.

وكان الإنجاز الذي حققه كما رآه هو، إنقاذ تركيا من الخروج من العضوية بواسطة الروس المنتصرين، وهو بهذا يكون حافظ على سلام أوروبا ومصالح بريطانيا أيضًا، وكان هذا -بالنسبة لمؤيديه- تحقيقًا لدعوته إلى «سلام الكرامة»، أما معارضيه فقد رأوا في ذلك جلبًا للعار والاحتقار لبلاده، بتنفيذه لسياسات ضارة وخاطئة.

وقد كان الخلاف قديمًا حول السياسات البريطانية، فهناك من آمنوا بكلمات لورد/ «بالمرستون Palmerstone»، التي تقول بأن «وحدة واستقلالية الإمبراطورية العثمانية ضروريتان لاستمرار الهدوء، والحرية، وتوازن القوى في باقي أوروبا»، بالإضافة لذلك فإن حماية تركيا ضد روسيا تعد مصلحة حيوية لبريطانيا.

ومن ناحية أخرى كان هناك أولئك الذين رفضوا الأتراك لعدم ولائهم، ولبربريتهم، ولكونهم كفرة (ليسوا نصرانيين)، وبرابرة وأجانب في أوروبا، ولم يروا سببًا لمنع الروسيين من العمل على إزاحتهم.

وقد أثار الصراع بين أنصار الأتراك والمعادين لهم مشاعر عارمة، وفي بعض الأوقات أدى إلى حدوث انقسام، ليس في الأمة فقط، بل بين أعضاء الحزب الواحد، وحتى بين العائلات وبعضها.

وكذلك كانت لغة الجدل في القرن التاسع عشر عدائية وعنيفة بشكل ملحوظ، وقد أعطت الخلافات حول المسألة الشرقية أمثلة فذة على السفه والبذاءة السياسية؛ حيث تضمنت الهجمات على دزرائيلي (رئيس الوزراء البريطاني وقتها) إشارات عدائية تجاه أصوله اليهودية، وإن لم يكن ذلك أمرًا كثير الحدوث، ولم يكن ملحوظًا في ذلك العهد الذي كان مشهودًا له بالاستسلام لمهاجمة السياسيين في أمورهم الشخصية والخاصة.

ويمكن مقارنة تلك الإشارات بسهولة، بالإشارات العدائية الشبيهة، والتي أطلقتها الجماعات العرقية والدينية الأخرى في بريطانيا، لكن على أي حال، يجب الإشارة إلى أن فكرة العداء للسامية في مهاجمة سياسات «دزرائيلي» تتطور في أغلب الأحوال، بإلحاح أكبر وعلى نطاق أوسع عند مناقشة السياسة تجاه الشرق، وتتخذ شكل اتهام محدد -أنه كان يطبق سياسة يهودية، وليس سياسة إنجليزية- وأنه كان يتجاهل المصالح البريطانية لصالح أهداف وأهواء العاطفة اليهودية لديه، أو العبرانية، أو السامية.

ويطرح مهاجمي «دزرائيلي» سببين لاعتبار مساندته للسياسات التركية سياسة يهودية: الأول -أن الروس اضطهدوا اليهود وأن «دزرائيلي» كيهودي كان مصممًا على سحق روسيا ومساندة أعدائها -وهو ما يعد محورًا لجدل شائع على مر أزمنة وأمكنة أخرى.

الثاني- وهو ما يبدو أكثر أهمية في نظر المحللين المعاصرين، أنه كيهودي كان ملزمًا بالوقوف إلى جانب الأتراك بشكل تلقائي؛ حيث إن اليهودي حتى إذا تطهر روحيًا بتعميده، وصار اسمه نصرانيًا، يبقى شرقي الهوى -فيما يخص المسألة الشرقية- حيث إن ولاءاته كانت دائمًا مع آسيا ضد أوروبا، ومع الإسلام ضد المسيحية.

وقد تبدو مثل هذه النظريات، بالنسبة للقارئ في العصر الحديث محض خيال يصل لحد الغرابة، لكنها لم تكن كذلك بالنسبة لمعارضي «دزرائيلي»؛ حيث ساد الاعتقاد فيها في دوائر اتسعت بصورة مفاجئة وقتها؛ فقد كانت صداقة اليهودي أو ميله للمسلم، تؤخذ على أنها حقيقة لا شك فيها، وبدت سياسة «دزرائيلي» نابعة من هذه القاعدة بشكل طبيعي.

ولعل أمثلة قليلة تكفي لإعطاء مثل هذه الكتابات نكهة الحقيقة، فقد كتب أحد أعضاء البرلمان البريطاني الليبراليين، عند مناقشة أزمة الحرب الروسية التركية عام ١٨٧٧، «كانت واحدة من الظواهر اللافتة للنظر في مسار الحرب الروسية -التركية، هي ظاهرة التعاطف الفائق للعادة التي تبناها اليهود في كل مكان في العالم، إلى جانب السلطان ضد القيصر.

وكانت الشعوب التي تعيش على الخطوط الأمامية نفسها، يتحدثون اللغة نفسها، ويعتنقون العقيدة المسيحية نفسها، ويتفقون على المصالح نفسها بالضبط، فقامت بذلك أشد وجهات النظر معارضة لهذا الصراع الروس -التركي.

وهنا في بريطانيا -إذا أخذنا أكثر الأمثلة وضوحًا- وافق الشعب في غالبيته على التساؤل الرئيسي عن الدين نفسه، النظرة العنصرية نفسها، مع الحفاظ على المصالح العليا نفسها، وهذا ما يختلف بشكل يكاد يصيب المرء بالمرارة، سواء في خلافاته الداخلية أو الخارجية.

ولكن هاهنا يأتي دور اليهود، المنتشرين في كل أجزاء الكرة الأرضية، والذين يتحدثون بلغات مختلفة، بل والمنقسمين -تقريبًا في كل تعاطف لهم- والمعزولين في حقيقة الأمر بكل ما يمكن أن يعزل الإنسان، فيما عدا نقطة واحدة، وهي التعصب لجنسهم، فكلهم متحدون في مشاعرهم تجاه هذا النزاع -الروسي التركي.

وعلى مر عهود طويلة -وهو ما يتجلى بصورة أوضح في الماضي عن الحاضر بالطبع- كان هناك بين قطاعات عريضة من اليهود، أعلى درجات التعاطف مع الشعوب المحمدية».

وجعلت رابطة الصداقة بين اليهود والمسلمين من المسيحيين عدوًا مشتركًا، استطاع أن يقيم رابطة قوية من الصداقة بينهما؛ حيث إن المسيحي كان عدوًا على قدم المساواة للمحمدي كما لليهودي، حتى إنهما انساقوا إلى تحالف مع بعضهم البعض، والذي كان الأكثر تقاربًا في مناسبات أخرى عديدة.

ففي عهد الصليبيين، كان اليهود هم الحلفاء الذين ساعدوا المسلمين في صد موجة الغزو المسيحي في تدفقه على الشرق، وفي إسبانيا كان اليهود الأصدقاء والحلفاء الدائمين لهم، وتحالفوا مع المراكشيين ضد المسيحيين فيها، وكان لابد لمثل هذا التحالف أن يكون قويًّا ولصيقًا في واقع الأمر، حتى يترك هذه الآثار العميقة عبر التاريخ».

إن النظرة الشاملة لدزرائيلي إذن، فيما يخص المسألة التركية هي: أنه كيهودي قريب للأتراك، وأنه كيهودي أيضًا يشعر بالانتماء للقضية نفسها مع التركي ضد المسيحي في روسيا...

ومن بداية الأمر حتى نهايته، كانت سياساته بإصرار وبشكل مطرد، ودون انقطاع، سياسة صداقة لتركيا (الدولة المعتدية)، وعداء للمسيحيين (المعتدي عليهم).

ولم تكن وجهات النظر تلك قاصرة على السياسيين المحترفين، أو المحللين، لكنها كانت موجودة في كتابات المؤرخين، مثل «جي. إيه. فرود **J. A. Fraude**»، و«إي. إيه. فريمان **E. A. Freeman**»، و«جولدوين سميث **Goldwin Smith**»، وكان فريمان قاسيًا بشكل خاص على دزرائيلي؛ حيث يقول:

«ولكن هناك قوة أخرى يتعين على إنجلترا وأوروبا كلها برغم كل شيء أن يكونوا حذرين تجاهها، إنها أمور لا يجدي معها حديث اللياقة، لقد آن الأوان للتحدث بوضوح، فلا يمكن لشخص ذا مكانة أن يوبخ شخصًا آخر، سواء كانت هذه المكانة على أساس من جنسه أو دينه، إلا إذا كانت هذه الجنسية أو هذا الدين يؤدي إلى بعض من أذى مباشر، ولا يرغب أحد أن يضع اليهودي -سواء كان يهودي بالمولد أو الديانة- تحت وطأة عجز ما يفقده الأهلية بالمقارنة مع الأوروبي المسيحي.

ولكن المؤكد أنه لا يجوز أن نضحي بسياسة إنجلترا بل ورفاهية أوروبا، من أجل الحفاظ على المشاعر العبرانية، إن الخطر الذي نتحدث عنه ليس خطرًا خياليًا، ولابد أن كل واحد منا قد لاحظ أن ما غامر لورد/ بيكو نفليد بمستقبله السياسي من أجله، هو موقفه من المسألة الشرقية، بغض النظر عما أصاب شعبه من جراء موقفه هذا.

وبرغم أنه مخادع وساخر في كل شيء آخر، فقد كان جادًا تمامًا في موقفه ذلك، وكان حماسه في الحقيقة لهذا الموقف، أفضل مظهر من المظاهر التي ميزت تاريخه السياسي، لكننا لا يمكن أن نضحي بشعبنا، الشعب الآري، وأوروبا المسيحية، من أجل أصدق إيمان في طقوس آسيوية سرية، ولا يمكن لنا أن نقبل أن تحكم إنجلترا أو أوروبا بسياسة عبرانية».

وبينما لا يرغب لورد/ «دربي Derby» ببساطة أن يفعل شيئًا بطريقة أو بأخرى، حيال هذا الأمر، فإن لورد/ بيكونفيلد يظل الصديق الفاعل والمؤثر للأتراك.

والحقيقة أن التحالف مع الأتراك ينتشر عبر أوروبا كلها؛ إذ إن الأتراك تحالفوا مع اليهود عبر تاريخ الشرق كله ضد المسيحيين... ولا يمكن قبول أن تدار سياسات أوروبا على هذا النحو؛ فهناك كل تمايز واختلاف في العالم بين اليهودي المنحط في الشرق، واليهودي المتحضر الشريف في الغرب، لكن الدماء أقوى من الماء، وقانون الشرق العبراني يؤدي بكل تأكيد إلى تبني سياسة عبرانية.

والحقيقة أن غالبية الصحف التركية الأكثر قسوة وبغضًا عبر أوروبا كلها، هي في الأغلب ملكًا لليهود -مع أقل قدر من الاستثناء- «إن اليهودي في كل مكان في العالم صديق للتركي، وعدو للمسيحي الأوروبي».

لقد حققت محاولات فريمان وجولدوين سميث لإطلاق معاداة للسامية على مستوى الفكر في إنجلترا على النهج الألماني، نجاحًا متواضعًا للغاية، مثل المحاولات التي جرت مؤخرًا، والتي قام بها «شيسترون Chestoron»، و«بيلوك Bellock» في استيراد النمط الإكليركي الفرنسي في معاداة السامية، ولكن على ما يبدو، فإن الإيمان «بالسامية» في سياسات «دزرائيلي» الشرقية وصلت إلى ما هو أبعد من كل هذه الدوائر.

«لديّ شكوى قوية»، هكذا قال «جلادستون Gladstone» «لدوق الأرجيل Duke of Argyll»، في أن يهودية دزرائيلي الفطرية، لابد وأن تؤثر على سياساته؛ فاليهود الشرقيين يكرهون المسيحيين بكل مرارة، فقد عاملوهم عادة بشكل لا إنساني.

لقد أوضح «سير/ جيمس هيدلام مورلي Sir James Headlam Morely»، المستشار التاريخي لمكتب وزير الخارجية، في بحث كتبه عام ١٩٢٤، أن «دزرائيلي» «في تعاطفه... كان يهوديًّا بإصرار، بل وصهيونيًا.. ولم يكن أعداؤه يصرحون علانية بأن الدافع وراء سياساته الشبه شرقية، كانت «غرائزه السامية»... ولعله من الصعوبة بمكان أن تتجاهل القناعة بأن هذه التهمة تنطوي على قدر لا بأس به من الحقيقة، وأنه إذا أضفنا تعاطفه الفطري مع «السامية» فإننا نستطيع الاقتراب أكثر من دوافع دزرائيلي الشخصية الدفينة».

لقد كانت التهمة بعدم وطنية دزرائيلي غريبة إلى أبعد حد؛ حيث طبق سياساته في الدفاع عن تركيا ضد روسيا رجال مسيحيين وإنجليز من أمثال: «بالمرستون Pal-merstone» و«كاستلريج Castlereagh» و«كانينج Canning» و«بيت Pitt» وغيرهم من الرجال النبلاء الذين لا يمكنهم الوقوع في هذه الخطيئة، ولا يمكن اتهامهم بها، وظلت هذه السياسات ولزمن طويل -برغم أنها لم تسلم من الانتقادات- كمبدأ مهم للسياسة البريطانية.

ولم يكن هذا كل ما في الأمر؛ فنحن نرى أحدث كُتاب السيرة الذاتية لدزرائيلي يذكرونا بأن «المؤرخين عمومًا» لا يقدرون تأثير الظروف المحيطة بالحدث، والسياسات العدائية والميول التي تحكم الشباب الصغير في العادة، وتؤدي بهم إلى اختيار جوانب بعينها -تبناها رجالات الدولة فيما بعد- وذلك عندما يواجه هؤلاء الشباب بتساؤلات سياسية مصيرة في لحظة بعينها».

ومن الجائز أن «دزرائيلي» -مثله مثل «تشرشل Churchill» و«لويد جورج Lioyd George»، وآخرين كثيرين -تأثر في توجهاته، ومواقفه الناضجة، وفي قراراته بالتأثيرات ذات الفعالية لشبابه.

إن اعتزاز دزرائيلي بأصوله اليهودية أمر معروف للجميع، وكانت القصص التي كتبها وخطاباته تشهد على ذلك بكل وضوح، وعلى ميله البالغ للأتراك والعرب والإسلام،

وعلى إيمانه بالأخوة التاريخية التي تجمع بين اليهود والمسلمين.

ومثله، مثل العديد من الإنجليز، كان مبهورًا بالصحراء وبالعرب، ولعله كان أفضل منهم حالًا؛ إذ استطاع أن يحدد هويته بالنسبة لأهل الصحراء والعرب.

وكثيرًا ما يتكرر التأكيد على هذه الهوية في كتاباته، حيث نجد فيها مصطلحات «العربية» أو «العرب» ذات أهمية تكاد تكون مبهمة إن اليهود يعدون «نسيجًا عربيًّا يشبه القسيفاء، أو هم عرب يهود، وهم أنساب أو أسلاف العرب المسلمين، أو أنّ العرب هم يهود -فقط- على ظهور الخيل».

وتعد اليهودية، والمسيحية، والإسلام تاريخيًّا «ديانات عربية»، «فعلى قمة جبل سيناء نجد بقايا دارين للعبادة، كنيسة مسيحية، ومسجد محمدي»، وفي ذلك أسمى صور المجد العربي الأثير، وبالمثل فقد رفع بني إسرائيل وإسماعيل مذبحهم لرب إبراهيم!!، فلماذا ألم بهما الخراب؟!

إن ميول دزرائيلي العاطفية نحو السامية، مهما كانت موثقة، لا تفسر مشاعره المؤيدة للأتراك، وهي بالكاد تلقي ضوءًا ضعيفًا -إن وجد- على التوجه العام ليهود أوروبا نحو الأتراك والإسلام.

وكما أشار مؤرخ السيرة الذاتية له «باكل Buckle» هل كانت مشاعر دزرائيلي العنصرية ترشده، «لو كان مثل هذا الشعور العرقي أو العنصري الذي ملك عليه قلبه موجودًا، ودفعه لتأييد هذا العرق أو العنصر... لكان تأييده للعرب وليس للأتراك».

على أي حال، فإن عنصرية دزرائيلي -الوسواس العنصري الذي سيطر عليه عمومًا، والعنصر اليهودي خصوصًا -تعود بدرجة أكبر إلى تعليمه المسيحي، كونه ابنًا لأصوله اليهودية، وهو ما لا يوجد له مقابلًا في كتابات اليهود الحقيقيين في ذلك الوقت.

كانت الأساطير العنصرية الكبرى، مع الرفض المصاحب للأعراق أو الأصول الأدنى، قد أثرت على الفكر والأحداث في أوروبا المسيحية بقدر كبير، ولم تكن تراتيل

«دزرائيلي»، أو بالأحرى ضبابية الرؤية لديه، فيما يخص مفهوم السلطة والمجد اليهودي، سوى إحساس بالهوية المعادية لليهودية معكوسًا، وكان أساسها في الواقع ضعيفًا، مثلما كانت جذور السلطة والمجد اليهودي.

لكن.. تحت السطح الذي كان يفور بالاضطرابات وافتراءات أعدائه السياسيين، كان عنصرًا مهمًا من حقيقة دوافع دزرائيلي -إنه كان معجبًا بالإسلام، وبالفرس، والأتراك، والعرب أيضًا- وفي شبابه فكر في الانضمام للجيش التركي كمتطوع.

والأدهى من ذلك؛ أن عواطفه المؤيدة للأتراك، كانت وثيقة الصلة بمشاعره اليهودية المبهمة، وكانت نموذجًا للرأي العام اليهودي في حينها، ولم يكن «أوكونور **O'connor**»، برغم مبالغاته المرضية، مخطئًا كلية في حديثه عن اليهود في أوروبا القرن التاسع عشر، كمؤيدين للأتراك، وبوجه أعم وأشمل، مناصرين للإسلام، وكان حقل الثقافة وحده، هو الذي جعل من الاهتمام اليهودي بالإسلام له هذا الأثر الكبير.

فقد لعب اليهود، واليهود أصحاب الخلفية والتعليم الأرثوذكسي (الأصولي) على وجه الخصوص، دورًا لا يضاهي في تطوير الدراسات الإسلامية في الجامعات الأوروبية، والأمريكية فيما بعد.

ففي إحدى رواياته الأولى، يقول «دزرائيلي» على لسان بطل الرواية مقولة حية عن الآداب الشرقية:

«لماذا لا ندرس الشرق؟ فمن المؤكد أننا في صفحات تاريخ الفرس والعرب يمكن أن نكتشف منابع جديدة للعاطفة، وإرهاصات جديدة للخيال، ثم يستطرد فيطري عليهم قائلًا: «الفرس الذين يمكن لعقولهم الحادة أن تنفذ إلى السر المقدس للطبيعة».

ولقد قدم اليهود الدارسين الكثير لكي يضعوا إنجازات العبقرية الإسلامية في دائرة الاهتمام الغربي، وأن يغرسوا في العقلية الغربية تفهمًا أقل اضطهادًا، وأكثر تعاطفًا للإسلام.

ومن بين هؤلاء الدارسين، «جوستاف فيل Gustav Weil» (١٨٠٨ -١٨٨٩م)، وهو باحث عبراني، صار أستاذًا للغة العربية في هايدلبرج «Heidelberg»، وأتقن الفارسية والتركية والعربية أيضًا، وأمضى بعض الوقت في الجزائر، والقاهرة، وإستانبول.

وفي عام ١٨٤٣م نشر عمله الرئيس الأول، «في حياة محمد وتعاليمه»، ولقد كان هناك الكثير من المؤرخين للسيرة الذاتية لمحمد ﷺ في أوروبا، ولكن «فيل» كان أول من تحرر من نبرة العداء والاضطهاد، مستندًا إلى حصيلة هائلة وحيوية من المعرفة، وإن كانت نقدية، بالمصادر العربية، وتم تلقينه هذه المعرفة بقدر كبير من الفهم المتعاطف لعقيدة الإسلام، والعمل النابع من التقوى.

ولأول مرة، مُنح القارئ الأوروبي فرصة كي يرى النبي محمد ﷺ كما رآه المسلمون، وحقق بذلك قدرًا أكثر اكتمالًا من التقدير لمكانته في تاريخ الإنسانية.

وكان العمل مثل النشرات الأخرى لتي صدرت عن بدايات الإسلام، يشمل مقدمة تاريخية ونقدية للقرآن، وترجمة للسيرة الذاتية الكبرى عن النبي ﷺ، ومرجعًا من خمسة أجزاء عن الخلفاء.

وتم تبادل هذه الكتب في دوائر البعثات العلمية، وتناولها البحث على نطاق واسع، وكانت هذه الكتب، على أي حال، في تلك الأيام ولزمن طويل تلاها مراجعًا أساسية نموذجية، وظلت أحجار زاوية في الطريق للاكتشاف الغربي للشرق.

وانتقل العديد من الطلاب اليهود من الدراسات العبرية إلى الدراسات العربية رأسًا، وساهموا إسهامًا مهمًا فيها، خاصة في المناطق التي تداخلت وتعايشت فيها الديانات.

وقد تخصص كل من «سالومون مانك Salomon Munk» (١٨٠٥ -١٨٦٧)، و«موريتز شتاينشنايدر Mortiz Steinschneider» (١٨١٦ -١٩١٧) في الأدب اليهودي -العربي، ولكن أعمالهم كانت ذات أهمية عظيمة للدراسات العربية والإسلامية عمومًا.

وانصب عمل «مانك» في الأساس على الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، بينما

تركزت دراسات «شتاينشنايدر» وسيره الذاتية على حركة الترجمة، من اليونانية للعربية، ومن العربية للغات الأوروبية، وألقي بذلك مزيدًا من الضوء على التاريخ الثقافي للإسلام، وإسهامات الإسلام في الحضارات الأوروبية.

ولقد لعب المسيحيون لآباء يهود دورًا في هذه المهمة أيضًا؛ فقد كتب «كارل بول كاسباري Karl Paul Caspari» (١٨١٤ - ١٨٩٢)، وهو عالم لاهوت من أنصار «مارتن لوثر»، لأبوين يهوديين، ما ظل لزمن طويل بحثًا ذا قيمة قياسية في أوروبا في قواعد اللغة العربية.

وأصبح «دافيد ابراهموفيتش تشولسون David Abrahomovitch Chwolson»، وهو يهودي عُمد مسيحيًا من أنصار «مارتن لوثر»، (١٨١٩ -١٩١١)، أستاذًا في الكلية التي أنشأت حديثًا للغات الشرقية في سان بطرسبرج.

وبرغم أنه عبراني الأصل، فإنه كان أيضًا عربيًا متمكنًا، ومن خلال كتاباته وتأثيره كأستاذ، فإنه يعد من مؤسسي المدرس الروسية في الدراسات العربية.

ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء «دافيد صمويل مارجوليوت David Samuel Margoliout» (١٥٨ - ١٩٤٠)، وهو من رجال الأكليروس الإنجيليكان، والذي أنشأ كرسي الأستاذية للغة العربية في جامعة أوكسفورد، وكان واحدًا من أهم الدارسين للغة العربية والإسلام في عصره.

ومع تقدم حركات التحرر في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، لعب اليهود دورًا متعاظمًا في الجامعات الأوروبية في أقسام الدراسات الشرقية بشكل ملحوظ وكان من بين الرواد في دراسات الجنوب العربي، يهودي تركي هو «جوزيف هالفي Joseph Halvy» (١٨٢٧ -١٩١٧)، وإثنان من يهود النمسا وهما «دافيد هاينريخ مولر David Heinrich Muller» (١٨٤٦ -١٩١٢)، و«إدوارد جلازر Edward Glaser» (١٨٥٥ -١٩٠٨)، وقد كتب «هيرمان ركندروف Herman Reckendrof»، وهو حبر يهودي ألماني -والذي تصادف أن أباه قام بترجمة القرآن إلى العبرية -مرجعًا أساسيًا عن

التيار اللغوي والثقافي العربي.

وقد وهب كلًّا من جوليوس هيرشبيرج Julius Hirschberg» (١٨٤٣ -١٩٢٥)، و«جوليوس ليبرت Julius Lippert» (١٨٦٦ -١٩١١)، و«ماكس مايرهوف Max Meyerhof»، أنفسهم من أجل استعادة ودراسة العلوم والطب الإسلامي.

ومن الرموز المهمة الأخرى، الإيراني «فيليهلم باكر Wilhelm Bacher» (١٨٥٠ -١٩٣٢)، و«سيجموند فرانكل Siegmund Frankel» (١٨٥٥ -١٩٠٩)، و«ماكس سوبرنهيم Max Sobernheim»، (١٨٧٢ -١٩٣٢) و«جوزيف هوروفيتز Josef Horovitz» (١٨٧٤ -١٩٣١)، و«يوجين ميتفوش Eugen Mittwoch» (١٨٧٦ -١٩٤٢)، والمؤرخ الفني «ليو أريه ماير Leo Aryeh Mayer» (١٨٩٥ -١٩٥٩)، والذي يعد من الرواد في مدرسة الدراسات الإسلامية الجديدة والمنتعش في جورزاليم (القدس).

ولقد كان الدارسين اليهود في ألمانيا والنمسا في الأساس، في منتصف الطريق بين التقليدية في الشرق، والتنوير والتحرر في الغرب، واستطاعوا أن يحققوا الجمع بين النمط التقليدي القديم، والدراسة الأكاديمية الحديثة بدرجة أكبر تأثيرًا وفعالية.

ويمكن رؤية الدور اليهودي في الدراسات الشرقية بكل وضوح، في بلاد أخرى أيضًا مثل: «دافيد سانتيلاند David Santilland» (١٨٥٥ -١٩٣١) في إيطاليا، و«جورجيو ليفي ديلافيدا Giorgio Levi Dellavida» (١٨٨٦ -١٩٦٧)، و«جوزيف ديرينبوج» (١٨١١ -١٨٩٥)»، وولده «هارتفيج ديرينبورج (١٨٤٤ -١٩٠٨) Joseph & Hartwig Derenbourg»، والإيراني «جيمس دارميستير James Darmesteter» (١٨٤٩ ١٨٩٤٠) وفي فرنسا. «روبن ليفي Rouben Levy» (١٨٩١ -١٩٦٦) وفي إنجلترا «ريتشارد جوتييل Richard Goltheil» (١٨٦٢ -١٩٣٦)، و«ويليام بوبر William Popper» (١٨٧٤ -١٩٦٣)، وهما رواد الدراسات العربية في الولايات المتحدة.

وربما كان أعظمهم على الإطلاق هو «إيجناس جولدزير» «Ignaz Goldziher»،

وهو من اليهود الأتقياء من هنجاريا وصاحب سلسلة رائعة من الدراسات في العقيدة الإسلامية والشريعة والثقافة الإسلامية، والتي تجعل منه باتفاق جميع الآراء واحدًا من المؤسسين والأساتذة الكبار في الدراسات الإسلامية المعاصرة.

كان دور هؤلاء الباحثين الأكاديميين في تطوير كل جوانب الدراسات الإسلامية دورًا رائدًا بكل المقاييس، ليس فقط في تقدم المنح الدراسية، ولكن أيضًا في إثراء الرؤية الغربية للدين والأدب والتاريخ في الشرق، وذلك بإحلال المعرفة والفهم محل الاضطهاد والجهل.

وخلال السنوات الحديثة المعاصرة، أدى إحياء التعلم والبحث في الشرق إلى إعطاء هؤلاء الباحثين أهمية جديدة؛ حيث يقرأ المسلمون أعمالهم سواء الأصول أو ترجماتها، وهي تساهم في تشكيل معرفتهم بإنجازات المسلمين في الماضي ووعيهم بمشكلاتهم المعاصرة.

ويقال إنه عندما عاد المؤرخ التركي «أحمد رفيق» من رحلة له إلى أوروبا في بدايات القرن العشرين، سأله أحد أصدقائه عن أهم ما لفت نظره في رحلته فأجاب:

«إنها جامعة بودابست، حين وجدت أستاذًا يهوديًّا يتلو القرآن في فصل دراسي فيه تلاميذ مسيحيون»، كان هذا الأستاذ بالطبع «إيجناس جولدزير»، ومنذ ذلك الوقت ترجمت بعض كتاباته إلى العربية، وبدأ استخدامها في تدريس الطلاب العرب المسلمين -تراثهم الحضاري، وهناك عدد ليس بالقليل من الباحثين اليهود ترجمت أعمالهم إلى العربية، وعوملت بالأسلوب نفسه.

ولا يبدو نفوذ وأثر هؤلاء الأكاديميين بمثابة مكافأة على البحث الأصيل والدقيق؛ فهو لا يتعدى السمعة التي تمتع بها هؤلاء الرجال في الدوائر الأكاديمية حيث عاشوا وتنقلوا إلا نادرًا.

وكان هناك آخرون حققوا أثرًا قويًّا وأكثر شمولًا وكان لهم تابعين، وجد ثلاثة منهم بشكل خاص قراء في أماكن غير متوقعة، أولهم -»آرثر لوملي دافيد Arthur Lumley

«Davids» (١٨١١ -١٨٣٢)، وهو يهودي من إنجلترا مات بالكوليرا قبل أن يبلغ الحادي والعشرين من عمره بقليل، وكان طفلًا عبقريًّا، أتقن العبرية والعربية والفارسية والتركية في سن مبكرة، وانخرط في برنامج بحثي ضخم.

وقد نشر أهم أعماله قبل وفاته بثلاثة أسابيع، وهو «قواعد اللغة التركية»، وهو الأول في اللغة الإنجليزية منذ عام ١٧٠٩، وربما كان الأهم من قواعد النحو ذات الثمانية وسبعين صفحة التي تحمل عنوان «محاضرات تمهيدية»، والتي نجد فيها مسح شامل لأصول وتاريخ الشعوب التركية، مع تصنيف لها وعرض لمميزات اللغات التركية، والأعمال الأدبية الرائدة في الأدب التركي، وقدم دافيد هذه المحاضرات على أساس من دراسة واسعة وشاملة بشكل يثير الدهشة.

وكانت هذه المحاضرات المحاولة الأولى من نوعها التي أتاحت للقارئ الغربي رصيدًا متوازنًا من المعرفة عن الأتراك، وإنجازهم الحضاري، ومكانتهم في التاريخ، وبذلك تم تصحيح الأخطاء ورفع الاضطهاد الذي كان شائعًا فيما يتعلق بالأتراك وتاريخهم، وقد استوحي هذا المحاضرات بروح من التعاطف والإعجاب البالغ.

ثم نشر كتاب النحو لـ«دافيد» بالإنجليزية عام ١٩٣٢، ثم في ترجمة فرنسية أعدتها والدته عام ١٩٣٦، وبرغم أن هذا العمل كان جهدًا متميزًا لا شك فيه لباحث شاب، فإن قيمته البحثية كانت محدودة، وكان إجمالًا محل إهمال من الأكاديميين في الدراسات الشرقية.

على أي حال، فقد أثار الكتاب إعجاب الكاتب المتخصص في اللغة التركية «دافيد أركوهارت» «David Urquhart»، والذي استعان في كتابه (روح الشرق) الصادر عام ١٩٣٩ بالكثير من المحاضرات التمهيدية.

وربما كان الأكثر أهمية من أثر «دافيد» على الدراسات التركية، أثره على الأتراك أنفسهم؛ حيث أدت مقدمة كتابه إلى وعي لديهم بالهوية، وفخر بالإنجاز التاريخي الذي حققوه.

فعلى سبيل المثال، رسم كل من «فؤاد باشا»، و«جودت باشا» (اللذان اشتركا في تأليف أول كتاب معاصر في النحو التركي باللغة التركية) في عام ١٨٥١ مؤلفهم على أساس من عمل دافيد، ويعد كتابهما الذي كان له أثر بالغ في تركيا، نقطة البداية لإحياء اللغة التركية.

ثم كتب مؤلف تركي آخر، وهو «علي صوفي»، في ١٨٦٩م مقالًا يمدح فيه أمجاد الجنس التركي، وكان مصدره الوحيد الذي استند إليه في مقاله المقدمة التمهيدية لدافيد، وتعد هذه المقالة من أوائل التصريحات التي تمثل اتجاهًا جديدًا تمامًا بين الأتراك العثمانيين –وفيما بعد أيضًا بين بقية المسلمين– ألا وهو تيار القومية.

ومن أجل تطبيق هذه الفكرة الحديثة –والغربية بالضرورة– بالنظر إلى احتياجات الأتراك؛ فقد اعتمد القوميون الأتراك، وفيما بعد مسلمون آخرون، على الأدبيات الغربية بشكل مكثف، لم تكن الأدبيات ذات الأثر الأعظم بالضرورة ذات طبيعة أكاديمية.

فهناك مؤلف آخر، له قيمة بحثية مشكوك فيها، لكنه ذو أثر بعيد بين الأتراك، وهو «دافيد ليون كاهون» «**David Leon Cahun**» (١٨٤١ –١٩٠٠)، وهو يهودي من الإلزاس في فرنسا، قام برحلة للشرق الأوسط في شبابه، وظل متحمسًا بكل عواطفه للشرق بعد هذه الرحلة.

وقد كتب «كاهون» وألقي محاضرات ركز فيها على البلاد والشعوب في الشرق الأوسط، وبوجه خاص المصريين والأتراك، وتولى فصولًا دراسية في السوربون منذ عام ١٨٩٠ عن التاريخ والجغرافيا في آسيا.

وقد اشتملت كتاباته على عدد من الروايات التاريخية الرومانسية، كثير منها على أبطال أتراك ومسلمين، كما ألف عددًا كبيرًا من الكتب والبحوث في الجغرافيا والإثنوجرافيا (علم الأعراق والأجناس) الوصفية، وعددًا من الكتب والمقالات في التاريخ الإسلامي والآسيوي.

ولعل أكثر كتبه شيوعًا، هو «مقدمة عامة لتاريخ آسيا» الصادر عام ١٨٩٦، وهو بمثابة ترنيمة من التقدير والإجلال لعظمة الشعوب التركية، ودورها المبدع والهائل في تاريخ آسيا، بل في تاريخ العالم بأسره، ولكن كتابته عن تاريخ العرب ظلت ناقصة حتى وفاته.

وقد نشرت نسخة تركية معدلة من مقدمته تلك عام ١٨٩٩، وكان لها أثر وجاذبية لدى أجيال متعاقبة من القراء، ليس في تركيا وحدها ولكن عبر الإمبراطورية الروسية نفسها.

وينظر المؤرخون الأتراك المعاصرون لهذا الكتاب كواحد من الكتب التي انطوت على بذور التطور المؤثرة في حركة المد التركي، والقومية التركية.

ولم يكن أثر «كاهون» قاصرًا على كتبه، فلكونه ليبراليًّا؛ فقد تعهد اللاجئين السياسيين الأتراك والمصريين برعايته، وخدم قضاياهم بشكل شخصي من خلال كتاباته أيضًا.

ومن بين يهود أوروبا الذين كانوا مهتمين بتاريخ البلاد الإسلامية وشئونها، هناك يهودي ذو مكانة مرموقة، نظرًا لبحوثه الأكاديمية الأصيلة، وأيضًا لنفوذه السياسي، وهو «أرمنيوس فامبيري» Arminius Vambery» (١٨٣٢ -١٩١٨)، وهو ابن لأحد التلموديين الهنجاريين، ونشأ في فقر مدقع على اليهودية الأرثوذكسية.

وكان تخصصه الأكاديمي فيما بعد، بكل المعاني -غير أرثوذكسي- فبعد أن تعلم ذاتيًا إلى حد كبير وبشكل غير منتظم، ذهب وهو شاب صغير إلى استانبول، حيث عاش على حد الكفاف عن طريق إعطاء الدروس، وبعد مضي زمن قصير، أتقن فيه اللغة التركية إلى حد بعيد، صار من المراجع الرائدة في أوروبا في الدراسات التركية، وأحد مؤسس العلم الجديد «التركيات».

ثم فيما بين (١٨٦٢ -١٨٦٤م)، تنكر كدرويش رحالة، وسافر إلى فارس وآسيا الوسطى، وصار عام ١٨٦٥ أستاذًا للغات الشرقية في جامعة بودابست؛ حيث كان أحد تلامذته «إيجناس جولدزير».

وقد قرئت كتبه ومقالاته العديدة، ليس فقط في أوروبا بل في تركيا أيضًا حيث ضمت

قائمة أصدقائه رجال دولة من المقام الرفيع.

وقد أعجب الأتراك بكل من «دافيد» و«كاهون» و«فامبيري» وتجاوبوا معهم، لأنهم أدركوا أن لدى ثلاثتهم تعاطفًا حقيقيًا وعميقًا تجاه الأتراك، ولكن لا يوجد دليل على أن قراءهم وأتباعهم من الأتراك، كانوا على وعي بالأصول اليهودية للثلاثة، أو أنهم أعطوا هذه الأصول أي أهمية.

بل إنه لا توجد أي إشارة على الاعتقاد لدى أتراك أو مسلمي القرن التاسع عشر، بوجود رابطة إسلامية يهودية قائمة على الأخوة، كما تصورها «أوكونور» «O'connor» أو «فريمان» «Freeman» أو غيرهما.

ولكن برغم ذلك، فإن انتشار اليهود المستشرقين، خصوصًا اليهود أصحاب الوعي التاريخي المميز، بين دارس الشرقيات والمحبين للتركية، يبقى أمرًا أكبر من كونه محض صدفة.

لقد بدأ «فيل» «Weil»، و«ريكندوروف» «Reckendorf»، و«فامبيري» «Vambery»، و«جولدزير» «Goldziher»، وكثيرين غيرهم على أساس تعاليم توارتية وتلمودية، حتى الغربيين منهم من أمثال: «دافيد» و«كاهون»، كان لديهم أكثر من مجرد علاقة اسمية باليهودية، فمثلًا والدة «دافيد» تقول أنه كتب في أمور عديدة، وبشكل «ملحوظ» عن «التنوير اليهودي»، وكتب «كاهون» عن عادات يهود الإلزاس في فرنسا، مع مقدمة كتبها «الحبر الأعظم» في باريس.

حتى إن المتحولين منهم إلى الليبرالية، أمثال «دزرائيلي Disraeli»، و«تشولسون Chwolson»، أظهروا اهتمامًا نشيطًا بالدين اليهودي، ليس في كتابتهم فقط، ولكن في سلوكهم أيضًا، الأول بمساندته لتحرير اليهود...، والآخر بشهادته ضد القذف والتشهير على أساس نقاء الدم (الأصل) اليهودي.

وبعد ذلك، عندما تسابق هؤلاء اليهود أو من كانوا يهودًا، إلى تأييد الجانب الإسلامي

والتركي، لدرجة أنه في أوروبا عكس ما كان في تركيا، كان موقفهم المؤيد للأتراك يؤخذ على أنه حقيقة مؤكدة.

ومن المؤكد أن ذلك لم يكن نتيجة تحالف أو اتفاق ما، ذلك أن إخلاص بعض اليهود للقضايا والدراسات الإسلامية، لم يستحث اهتمام أو مشاعر مقابلة على الجانب الآخر من المسلمين، على أي حال، فإن بعض الرومانسيين، مثل الشاب دزرائيلي، بدا أنهم حلموا بمثل هذا التحالف، وقد رأى هؤلاء تحقق هذا الحلم، في العهد الذهبي لإسبانيا المسلمة «الأندلس»، تلك الحضارة الفذة، «التي لا تضاهى»، والتي حظي فيها «أبناء إسرائيل» اليهود بنفس الحقوق والمزايا التي حظي بها «إبناء إسماعيل» من المسلمين.

في تلك القرون الذهبية المزدهرة، كان من الصعب أن نميز بين أتباع موسى وأنصار محمد، فكلاهما -على حد سواء- بني القصور والنوافير، وتقلدوا بالتساوي أعلى المناصب في الدولة، وتنافسوا على تجارة واسعة، وكان كل منهما ندًا للآخر في جامعات عريقة شهيرة.

وقد أثرت هذه الرومانسية في عدد من الكُتَّاب اليهود المعاصرين، وهي رومانسية ذات جذور متشابكة تثير الفضول، فقد كانت أساسًا جزءًا من ثقافة الإعجاب -الذي يقارب العبادة- بثقافة إسبانيا، والتي بلغت ذروتها في رواية «فيكتور هوجو» «هيرناني» (١٨٣٠)، وامتدت إلى العصر الإسلامي الوسيط، في الوصف التاريخ المبني على التسلسل الزمني لاحتلال غرناطة، الذي نشره عام ١٨٢٩، والحمرا ١٨٣٢، والذي كتبه «واشنطن إيرفنج Washington Irving» في مقال رائع.

وقد وجد اليهود الرومانسيون نقطة أخرى مثيرة للاهتمام، في المصير التراجيدي لأسلافهم في إسبانيا، وهو المصير الذي صاروا عن طريق أعمال المؤرخين أكثر معرفة به.

وكان أحد هؤلاء المؤرخين، ابن عم دزرائيلي، «إلياس حاييم ليندو Elias Haim Lindo»، الذي ظهر كتابه «تاريخ اليهود في إسبانيا والبرتغال» عام ١٨٤٦م، وكانت

الخطوط العريضة لروايته، في شكلها المبسط والمبني على أساس درامي، تصل فيها الأحداث التاريخية الكبرى إلى حد الخيال الجامح، حيث انتعش اليهود في إسبانيا المسلمة، بينما استعبدوا في إسبانيا المسيحية، ووجدوا الملاذ في تركيا المسلمة.

لكن الواقع كان أكثر تعقيدًا دون شك، وأقل رومانسية ومثالية، ولم يكن أحادي الجانب، فقد كانت هناك أوقات اضطهاد لليهود تحت حكم المسلمين، وأوقات رفاهية تحت حكم المسيحيين في إسبانيا -ومثل تركيا- كانت هناك العديد من البلاد المسيحية التي منحت يهود إسبانيا اللاجئين إليها الملاذ، وكان إسلام العصور الوسطى، حتى في أزهى عصوره، مختلفًا في الغالب عن الصورة التي رسمها دزرائيلي، وغيره من الكُتَّاب الرومانسيين.

وكان العهد الذهبي للحقوق المتساوية بين اليهود والمسلمين بمثابة أسطورة، والإيمان بها نتيجة أكثر منها سببًا للتعاطف اليهودي مع الإسلام، وقد ابتدع يهود أوروبا هذه الأسطورة في القرن التاسع عشر، كمدخل لتأنيب المسيحيين، وتؤخذ في أيامنا كمدخل لتأنيب المسلمين.

ومثل كل الأساطير النافذة، تحتوي هذه الأسطورة على عنصر من الحقيقة التاريخية، فلو كان التسامح يعني غياب الاضطهاد، فإن المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، كان في الواقع متسامحًا تجاه رعاياه من اليهود والمسيحيين وربما كان أكثر تسامحًا في إسبانيا عنه في الشرق، وكان أكثر تسامحًا في كل من إسبانيا والشرق -دون وجه مقارنة- عن مسيحية العصور الوسطى.

لكن إذا كان التسامح يعني غياب التمييز على أساس الدين، فإن الإسلام لم يكن، ولا يمكن الإدعاء بأنه كان متسامحًا، بل على النقيض، أصر على السمو والفوقية، التي تميز المؤمن الحق في الدنيا كما في الآخرة.

وقد أضفى الصراع الرهيب مع الصليبيين، ثم فيما بعد الهجوم الأوروبي المضاد ضد الأتراك فظاظة على مواقف المسلمين، التي وجهت في الأساس للمسيحيين، ولكن أيضًا

-وبقدر أقل- ضد اليهود.

وقد عانت كلًا من الأقلية المسيحية، والأقلية اليهودية من تدهور القوة الإسلامية، وضياع الرفاهية ومستويات المعيشة التي سادت في عصور قوتها، ثم في عصور أحدث أصبح موقف اليهود أسوأ نسبيًّا، حيث أنهم عكس المسيحيين الأصليين لم يستطيعوا طلب الحماية من القوى المسيحية.

ويرجع الفضل -المتفق عليه بالإجماع- إلى الرحالة الأوروبيين إلى الشرق في عصر الليبرالية والانفتاح، في فضح الأوضاع المتدنية والمخزية لليهود في البلاد الإسلامية، والمخاطر والإهانات التي تعرضوا لها، ولم يكن لدى الباحثين اليهود -الذين كانوا على وعي كامل بتاريخ الإسلام والمواقف الراهنة في البلاد الإسلامية- أي أوهام عن حقائق الموقف القاسية في هذا الصدد.

وكان «فامبيري» صريحًا في قوله:

«إنني لا أعرف على أرض الله كلها، أحدًا أكثر تعاسة وضعفًا وإثارة للشفقة من اليهودي في تلك البلاد... فاليهودي الفقير، يحتقره المسلمون والمسيحيون والبراهمة على حد سواء، يستغلونه في العمالة، ويعذبونه، وهو أفقر الفقراء، ويتفوق عليه في المكانة، الأرمن واليونانيون والبراهمة...».

وربما كان الأمر مبنيًّا في قدر منه على مشاعر صادقة من الامتنان، حيث كان هناك في إسبانيا العصور الوسطى -في الحقيقة- عهدًا عظيمًا من الإبداع اليهودي، والإنجازات التي تعود جذورها إلى التسامح الإسلامي تجاه اليهود، وفي تركيا الحديثة، وجد العديد من اليهود الفارين من الاضطهاد المسيحي، وطنًا جديدًا لهم تحت لواء الحكم الإسلامي.

وبالنسبة ليهود أوروبا في بدايات القرن التاسع عشر، الذين عانوا من إحباط فرصهم في التحرر، كانت هناك نقاطًا أجدر بالملاحظة والاهتمام، ففي إسبانيا العصور الوسطى -أو على الأقل هذا ما بدا- كانت هناك درجة من التواصل الاجتماعي والثقافي، بين

اليهود وصفوة المجتمع، لم تتوافر في الدول المسيحية في العصور الوسطى، والتي ربما كانت ممكنة -فقط- في مواجهة صعاب عديدة في أوروبا في ذلك الوقت؛ ففي العالم الإسلامي، ربما مارست الحكومات تمييزًا ضد غير المسلمين بما فيها اليهود، لكنها نادرًا ما اضطهدتهم.

ربما كان هناك احتقار، أو تقليل للشأن، أو حتى قمع في بعض الأحيان، لكن لم يكن في الإسلام -أبدًا- ما يقارن بالكراهية الواضحة على المستوى الشعبي والرسمي، التي عاني منها اليهود في البلاد المسيحية العلمانية.

ففي ظل العلمانية المسيحية، كان العداء العقائدي (اللاهوتي) لليهودية حيًا وفاعلًا إلى أبعد حد، والعداء العنصري -الأحدث ظهورًا- للسامية قد بدأ بالفعل.

وعلى الرغم من أن مصطلح «العداء للسامية» لم يظهر قبل عام ١٨٦٢، فإن الأيديولوجية العنصرية التي ولدته، كانت قائمة بالفعل في بدايات القرن التاسع عشر، وبدلًا من تعبير الكافر «قاتل المسيح» الذي عرف به اليهودي لاحقًا، كان يعرف في ذلك الوقت، كعضو في جماعة من عنصر أجنبي وأدنى، أو يوصف كسامي، أو آسيوي، أو شرقي.

ولم يتعرض اليهودي المتدين على النمط القديم الآمن في عقيدته للمشاكل بسبب كراهية دينية، فيما عدا بالطبع، ما كان يشكل خطورة على حياته أو حريته!!.

بينما كان اليهود العصري المتحرر، مشوشًا لدرجة كبيرة، نظرًا للرفض العنصري الذي يمارس ضده، والذي كان يجرح روحه، حتى وإن كان آمنًا جسديًا، وعندما كان يقال له إنه «سام» أو «آسيوي»، كان يتجه بنظره نحو غيره من «الساميين» و«الآسيويين»، لكي يحظى بترضية وراحة، تمامًا كما يتجه «التشيك» و«الصرب» نحو أخاهم الأكبر «السلافي» في روسيا.

وكان الخيال الواضح لديهم هو الإسلام الذي كان يعني في القرن التاسع عشر،

الإمبراطورية العثمانية، القوى العظمى الإسلامية الوحيدة القائمة.

وفي أوروبا، كان تجمع اليهود بانتظام مع المغاربة فاتحي الأندلس، ومع السيرنانيين، ومع الأتراك شائعًا بقدر مثير للمرارة، في آلاف البرامج والحملات وأشكال النفي والاضطهاد، حتى أن اليهود كانوا الضحايا الأقرب والأسهل للغضب الموجه ضد الاثنين معًا.

وكانت أسوأ عمليات القتل الجماعي الوحشية، هي التي نفذت ضد اليهود في أوروبا العصور لوسطى التي ارتكبها الصليبيون، وهم في طريقهم لمحاربة السيريانيين، بينما كان طرد اليهود من إسبانيا بمثابة ذروة إعادة احتلال المغاربة، وكان ألد أعداء الأتراك هم الروس أكثر شعوب أوروبا الحديثة عداوة لليهود؛ لذلك، كان شعور اليهود أنهم رفاق المسلمين، حتى وإن لم يكن شعورًا متبادلًا أمرًا يسيرًا على الفهم.

إن مشاعر الامتنان والإحساس بالأخوة، لعبت دورًا في نمو مشاعر التأييد بين اليهود لرفاقهم المسلمين، لكن فوق كل هذه العوامل، كان هناك ذلك الميل والقابلية في الثقافة الدينية لليهود، الذي جعلهم، حتى الذين اعتنقوا منهم المسيحية من يهود أوروبا الغربية، يتمكنوا من تحقيق هذا الفهم الفوري للإسلام.

وفي أيامنا هذه يعد شائعًا الحديث عن التقاليد المسيحية -اليهودية، ويمكن للمرء أن يتحدث بنفس المعنى عن التقاليد اليهودية -الإسلامية؛ حيث إن الدين الإسلامي -مثل المسيحية- شديد القرابة للدين اليهودي السابق عليه؛ إذ يوجد بين اليهودية والديانتين اللاحقتين عليها ما هو مشترك أكثر مما يوجد بين كليهما (المسيحية والإسلام)، وبذلك فإن اليهودية تشكل موقعًا وسطًا بين الديانتين.

إن الميول اليهود -مسيحية تشمل أمورًا مثل العقيدة الأحادية المتصلبة، وكهنوت العبادة، ورفض تجسيد الإله (المسيح)، والأهم من كل هذا الامتثال للاعتقاد بقانون إلهي مقدس، والذي يحفظونه باعتباره نص ديني مقدس في الكتاب، والذي ينظم التفاصيل الحميمة للتقاليد، وتفسيرها في الحياة اليومية.

ولم تكن الكتب المقدسة لكل من اليهودية والمسيحية متشابهة -فقط- في الروح العامة للنص، لكنهما أيضًا تجمعهما لغة مشتركة، وبينهما تعني كلمة «دين» في اللغة العربية «الدين»، تعني في العبرية «القانون»، وتبدو الصلة جلية بين المعنيين لأي يهودي أو مسلم.

ويسهل على العبراني أن يتعلم العربية، ويفهم التلمودي الشريعة الإسلامية بأسهل تعاطف وأكثر من أقرانه البروتستانت أو الكاثوليك، إن هذا الشعور بالميل الطبيعي، تم التعبير عنه من خلال اليهود المهتمين بالإسلام، وخاصة الأشهر والألمع منهم وهو «إجناس جولدزير»، في خطاب كتبه قبل وفاته بقليل، لأحد التلاميذ العرب:

«من أجل شعبك وشعبي كانت حياتي، وعندما تعود إلى بلدك قل ذلك لإخوانك!».

الفصل الثاني عشر

فلسطين

في تاريخ الاسم وجغرافيته(*)

كان مصطلح فلسطين «Philistine» يشير إلى المنطقة الساحلية شمال وجنوب غزة، التي استوطنها الفلسطينيون الغزاة الذين أتوا إليها عبر البحار[1]!!

وكان الاسم الشائع لدى جيرانهم القدماء، في مصر «بوروساتي» «Purusati»، ولدى الآشوريين «بالاستو» «Palastu»، وفي الكتاب المقدس للعبرانيين «بيليشيت» «Peleshet»، أو في طبعة يوئيل فقط بالستين «Palestine».

وفي النسخة المعدلة، التي نسخ منها الكتاب المقدس الإنجليزي الجديد، تختفي «بالستينا» و«بالستين» من العهد القديم، وتحل محلها «فلستيا» «Philistia»، وهو ما أكسبها دقة واضحة[2].

أما في العهد الجديد، فلا وجود لاسم «بالستين» على الإطلاق.

وفي العصور القديمة السابقة على العصور الوسطى، يعرف الساحل والمنطقة الواقعة خلفه، بعدد من الأسماء والمصدقة في الكتابات المصرية والآشورية وغيرها.

ولعل أقدم هذه الأسماء شيوعًا، «كنعان» «Canaan»، وهو مصطلح عرقي (يصف العرق الذي استوطن تلك المنطقة)[3].

(*) راجع هذا الفصل، وكتب هوامش نقدية له، الباحث والكتاب الفلسطيني: «د. محمد خالد الأزعر».

وقد أطلق اليهود على البلد[٤]، اسم «إيرتز إسرائيل» «Eretz Israel»؛ أي أرض إسرائيل[٥]، واستخدموا أسماء إسرائيل «Israel»، ويهودا «judaea» لوصف المملكتين اللتين انقسمت إليهما البلاد بعد موت الملك سليمان.

وانتقل الاسم الأخير إلى اليونانية، واللاتينية في شكل «joudaia» و«judaea».

ويعد مصطلح فلسطين «palestine»، الذي استخدمه المؤلفون اليونانيون واللاتينيون، محل ثقة وموثق تاريخيًّا كما كتبه هيرودوت «Herodotus» لأول مرة، ويقع في عدد من المراجع الكلاسيكية المتأخرة.

ويظهر المصطلح لمامًا كاسم، ولكن الأكثر شيوعًا استخدامه كوصف، أو عطف بيان على سوريا.

أما في الاستخدام العام، فإن كلمة سوريا بالاستين «Palaistine Syria» أو «Syria Palestina»، فيبدو أنها كانت تعني السهل الساحلي الذي سكنه الفلسطينيون سابقًا «The Philistines»، وامتد الاستخدام أحيانًا ليشمل الحدود الأبعد شرقًا، لكنه لم يستخدم عادة حتى حدود يهودا «Judaea»، والتي كانت لا تزال معروفة رسميًّا في الأزمنة الرومانية بل وبشكل شائع بهذا الاسم[٦].

ويبدو أن الاستخدام الروماني الرسمي لاسم فلسطين «Palestine»، لوصف حدود المملكة اليهودية السابقة، يرجع إلى ما بعد الثورات اليهودية وقمعها.

وقد قام الإمبراطور الروماني هادريان «Hadrian» بمحاولة، عقد فيها العزم ليس فقط على إطفاء جذوة الثورة، بل أيضًا على القضاء على القومية اليهودية والدولة اليهودية[٧]!!

وقد أعيد بناء المدينة التي خُربت «القدس» «jerusalem» في عام ١٣٥ق. م، كمستعمرة رومانية باسم جديد «عاليا كابيتولينا» «Aelia Capitolina»، على شرف الإمبراطور، والذي كان اسمه «تيتوس اليوس أدريانوس» «Titus Aelius Hadrianus» وعلى شرف آلهة الكابيتول الروماني.

وهناك معبد لجوبيتر «Jupiter»، مع تمثال للفارس هادريان «Hadrian» يزين منطقة المعبد، ومعبد لفينوس «Venus»، بني على الموضع الذي صلب فيه المسيح «Calvary».

وكان الوصول إلى المدينة ممنوعًا على اليهود، بما فيهم أولئك الذين تحولوا للمسيحية، وإلا نالوا عقوبة الموت، وكان على المسيحيين في المدينة المقدسة أن يعينوا أسقفًا جديدًا من أصل عريق طيب.

ويبدو أن اسم يهودا «Judaea» ألغي في نفس الوقت، الذي أعيد فيه تسمية القدس «Jerusalem» باسم بالستينا أو سوريا بالسيتينا «Syria Palestina Or Palestina»، لمحو هويتها اليهودية(٨).

وتوجد المحاولات الأولى للتعريف الحدودي للبلاد، التي عرفت فيما بعد باسم فلسطين «Palestine» في الكتاب المقدس، وتمثل المنطقة ما بين «نهر مصر، ونهر الفرات» على ثلاث مراحل متتالية، ساهمت في نشوء مفهوم الأرض الموعودة(٩).

المرحلة الأولى تأتي في عهد الله مع إبراهيم «Abraham»، مُعددًا له المناطق الموعودة لأبي البشر -المذكور في التوراة- ونسله وأحفاده!!

ويشمل هذا بالطبع نسل إسماعيل، ونسل إسرائيل(١٠).

المرحلة الثانية هي الأرض الموعودة لموسى «Moses»، والتي احتلها الإسرائيليون بعد الخروج من مصر(١١).

أما المرحلة الثالثة من الحدود، فهي المذكورة مرتبطة بعودة المطرودين من الأسر في «بابيلون».

ويحدد وعد موسى أرض إسرائيل بأنها تمتد من خط يمر من خلال «لينوهامات» في الشمال إلى «نهال مصرائيم» في الجنوب.

لينوهامات في الترجمات المعتمدة تقرأ «الدخول إلى هامات»، التي من المحتمل أن تكون «لابوا» الحديثة، على نهر «أورونتس» «orontes» في شمال لبنان.

وقد حدد بعض الباحثين أرض إسرائيل بالحدود الشمالية للإقليم المصري لكنعان، كما تحددت بعد الحرب مع الحيثيين (وهم شعب فتح بلاد آسيا الصغرى وسوريا في الألف الثاني قبل الميلاد)، وأثناء توسيع حدود إسرائيل إلى حدود مملكة إسرائيل الأولى.

وتترجم «نهال مصرائيم» في النسخة المعتمدة للتوراة إلى «نهر مصر»، بينما في الكتاب المقدس الإنجليزي الجديد تترجم «جرف مصر».

وربما كان المعلق اليهودي في العصور الوسطى «سعاديا» «Saadiya» محقًا في قوله: إن المقصود هو وادي العريش، والذي لا يبدو أن له صفحة أو نهر يجري فيه، أو سيل أو جرف بشكل لائق.

والحقيقة أن الدولة اليهودية القديمة في الواقع التاريخي، لها حدود أمامية مختلفة في عهود مختلفة، تحت حكم سلالات حاكمة متباينة.

حتى عندما تم القضاء على الاستقلال اليهودي في نهاية المطاف[١٢]، لم يعد هناك كيانًا سياسيًا يهوديًا بحدود جغرافية قائمة، ووجد الحاخامات أنه من الضروري صياغة «تعريف شرعي» لحدود أرض إسرائيل.

ولم يكن هذا مجرد جهد بحثي أو تشريعي، بل كان مطلوبًا لتحقيق أهداف شعائرية مقدسة؛ حيث إن القانون التلمودي -الخاص بكتابات الأحبار-، يضع فروقًا وفواصل في كلا الأمرين، بين اليهود الذين يعيشون في أرض إسرائيل، وأولئك الذين يعيشون خارجها.

هذا التحديد لحدود دولة إسرائيل -أرض إسرائيل- كان قائمًا على المناطق التي أعاد اليهود استيطانها بعد العودة من بابيلون «Babylon».

ولم يتم تحديد حدود أرض إسرائيل في مراجع الأحبار ذات الصلة بالموضوع كلها، ويستثنى من هذا الغموض بعض المناطق في أقصى الشمال والجنوب لدولة إسرائيل كما هي عليه الآن، كما يشمل جزءًا كبيرًا من الحدود مع الأردن.

وكان الإقليم الروماني لفلسطين «Palestine» مرتبطًا في العادة بسوريا، ويعتبر جزءًا منها.

وحدثت عدة تغييرات في العهود الرومانية والبيزنطية المتأخرة، والتي تم توسيع فلسطين الرومانية أثناءها، بضم الأقاليم المجاورة لها، ثم إعادة تقسيمها(١٣).

ففي عام ١٠٥م تم ربط «تراجان» «Trajan» إلى فلسطين، ثم في عام ٣٥٨م شكلت هذه المنطقة المكونة من «النقب» «Negev»، والجزء الجنوبي من ما وراء حدود الأردن إقليمًا منفصلًا، وسميت «بالاستينا سالوتاريس «Palestina Salutaris».

ثم في حوالي عام ٤٠٠م انقسمت فلسطين الأصلية إلى إقليمين، عرفوا باسم «بالاستينا بريما» «Palestina Prima»، و«بالاستينا سيكوندا» «Palestina Secunjia»، بينما «بالاستينا سالوتاريس» أعيد تسميتها إلى «بلاستينا تيرشيا» «Palestina Tertia».

كانت «Palestina Prima»، وعاصمتها «سيزاريا» «Caesarea» مركز البلد، وشملت الشريط الساحلي الممتد جنوبًا حتى رفح، والأراضي التاريخية ليهودا، وسماريا «Samaria»، «Judaea» مع إيدوم «Edom»، وامتدت شرقًا حتى حدود الأردن في المنطقة المعروفة في العصور الكلاسيكية باسم «بيريا «Peraea».

كما كانت تحدها في الشمال فلسطين الثانية «Palestina Secunda» وفي الجنوب فلسطين الثالثة «Palestina Tertia».

وكنت عاصمة «Palestina Secunda» في سيتوبوليس «Scytopolis»، أو بيتشيان «Bethshean»بالعبرية، أو بيسان «Baysan» بالعربية –والتي شملت وادى «إسدرائيلون» «Esdraelon» وجليلي، وشمال ما وراء حدود الأردن، ومنطقة الجولان.

أما فلسطين الثالثة «Palestina Tertia»، وعاصمتها «بترا» «Petra» فقد شملت «النقب» «Negev»، وجنوب ما وراء حدود الأردن، وجزء من سيناء»(١٤).

ثم بعد الفتح العربي في القرن السابع الميلادي، يبدو أن السادة الجدد احتفظوا

بتقسيمات الإدارة القائمة بشكل جوهري، فبقيت بالاستينابريما، وبالاستيناسيكوندا، ولكن بأسماء جديدة، وعواصم جديدة.

فصارت الأولى فلسطين «Filstin»، وهو تعديل عربي للاسم الروماني، وكانت تدار بداية من «ليدا»، ثم فيما بعد من «رام الله».

أما بالاستينا سيكوندا، فقد أطلق عليها «أردن» «Urdann» على اسم النهر، وكانت عاصمتها «طبرية» «Tiberias».

أما جيروزاليم «القدس»، والتي يشار إليها في أقدم المراجع العربية باسمها الروماني «عاليا» «Aelia»، ولم تكن تمثل إقليمًا، أو حتى مقعدًا محليًا في الحكومة المركزية.

ويبدو أن الحدود بين الإقليميين اختلفت بعض الشيء من وقت لآخر، ولكنها تتبعت الخطوط الرومانية في الأساس.

وفي الأزمنة العربية؟ كما في الأزمنة الرومانية، لم يكن الفصل بين فلسطين والأردن، كما هو في العصور الحديثة رأسيًا بين الشرق والغرب، ولكن أفقيًا بين الشمال والجنوب، وامتدت كلتا المنطقتين، الواحدة فوق الأخرى، من البحر المتوسط عبر نهر الأردن حتى الصحراء الشرقية.

ويبدو أن بالستينا تيرشيا أو سالوتاريس الرومانية سابقًا، توقفت عن الوجود ككيان منفصل، حيث كان معظمها ينتمي للمنطقة التي يطلق عليها المؤرخون العرب، «تيباني إسرائيل» «Tinbani Isra'il»، أرض التيه لأبناء إسرائيل، والمعروفة عادة باسم «التيه».

وشملت هذه المنطقة «النقب» والجزء الأكبر من صحراء سيناء، والتي كانت متصلة أحيانًا بمقاطعة فلستين «Filastin»، ولم يكن هذا الاتصال يعني إلا القليل في الواقع العملي، ولم تقدم حكومات العصور الوسطى، على أي محاولة لكي تمتد مظلة حكمها المباشر على الصحراء، التي اعتبروها مشاعًا كما تنظر الدول الحديثة إلى البحر، ولذلك كانت الصحراوات بين جنوب فلسطين ووادي النيل، غير خاضعة لأيهما، سواء فلسطين

أو مصر[١٥].

ولم تقم أي محاولة في هذا الاتجاه، إلا عندما كانت المقاطعتين فلسطين ومصر تحت حكم واحد، كما حدث أحيانًا، بحيث يقومون بتنظيم الأمن وترتيب شئون الصحراء فيما بينهما، وحتى ذلك كان بشكل متقطع عادة وغير مؤثر.

وتحت الحكم العربي في العصور الوسطى المبكرة، كانت كل من فلسطين والأردن، أجزاء من مقاطعات تمثل جزءًا من الكيان الجغرافي الأكبر المعروف باسم سوريا، أو حسب المصطلح العربي أرض الشام. وكانت هذه من الكيانات الجغرافية الرئيسية التي سميت في الاستخدام العربي الشائع، والكيانات الأخرى هي مصر، والجزيرة، والعراق، وعرابيا، واليمن.

وبرغم أن كل هذه الكيانات، لم تشكل أبدًا بلادًا أو أممًا أو قوميات بالمعنى السياسي المعاصر، فإنها كانت تعرف على أساس كيانات اجتماعية، وثقافية، وإلى درجة ما ككيانات اقتصادية وسياسية، ذات هوية مستمرة[١٦].

وقد ألفت أرض الشام كل الحدود التي يحيط بها طوروس «Taurus» في الشمال، ومصر «Egypt» في الجنوب، والصحراء في الشرق، والبحر الأبيض المتوسط في الغرب، بينما كانت كلًا من فلسطين والأردن الجزء الجنوبي الأقصى من أرض الشام.

وكانت فلسطين مغمورة سياسيًّا تحت حكم الرومان والبيزنطيين والإسلام، ثم عادت للظهور فقط، تحت حكم الصليبيين[١٧]. وقد بدأت المملكة اللاتينية لجيروزاليم «القدس» كوحدة صغيرة جدًّا، ثم استمرت في النمو حتى امتدت من نقطة في شمال بيروت إلى صحراء سيناء عبر كلا الجانبين لنهر الأردن.

وهنا مقابلتان مثيرتان للاهتمام، في المقارنة مع الصراع المعاصر المستمر على الطرف الجنوبي، وعلى دور ما يمكن أن يطلق عليه المرء شريط عسقلان «Ascalan»، وهو حد مشدود مع عسقلان في مركزه، والذي استعاده الحكام المصريون، بعد أن احتل

الصليبيون باقي أرض فلسطين.

وكانت هذه المنطقة المزدحمة باللاجئين والقوات العسكرية، بمثابة قاعدة للغارات والهجمات على الولايات الصليبية التي تم غزوها على يد الصليبيين أنفسهم، ومن ثم استخدموها كقاعدة للهجوم على مصر.

وتوقف استخدام مصطلح بالستين، وفيلستين «Palestine»، و«Filastin» في أثناء حكم الصليبيين، ولم يعد المسلمون يرددونها، وفضل الصليبيون أن يطلقوا على البلد مصطلح «الأرض المقدسة»، والدولة التي أسسوها «مملكة جيروزاليم».

وبعد إعادة فتح المسلمين لها، اختفت أسماء فلسطين والأردن من الاستخدام الإداري[١٨].

ثم تحت حكم أبناء وأحفاد صلاح الدين، وتحت حكم المماليك الذين حكموا منذ منتصف القرن الثالث عشر إلى أوائل القرن السادس عشر، أعيد توزيع البلاد إلى وحدات حدودية جديدة، عرفت بأسماء المدن، والتي كانت بمثابة مراكز إدارية إقليمية أو (مقاطعات).

وعلى مدى الفترة المتأخرة من العصور الوسطى، قسمت ضفتي الأردن إلى ستة مقاطعات، عواصمها كانت في غزة، وليدا، وقاقون، والقدس، وهبرون، ونابلس، وكانت المقاطعات الست جزءًا من إقليم الشام، وعاصمته في دمشق.

وفي أوقات معينة ظهرت غزة، وليدا، وقاقون كأقاليم منفصلة، ثم في فترة حكم المماليك المتأخرة، يبدو أن فلسطين قسمت إلى نيابات (Niyabas) في غزة وصفد «Gaza, Safad»، تؤلف الأجزاء الجنوبية والشمالية للبلد.

وقد شملت نيابة صفد، أغلب ما يعرف الآن بجنوب لبنان، مع مقاطعة «طير» و«تبين» «Tibnin» & «Tir»؛ وصارت كلها تحت حكم نائب الملك في دمشق.

ثم، بعد الفتح العثماني في ١٥١٦ -١٥١٧م، أعيد توزيع المناطق مرة أخرى، حيث

قسمت البلاد إلى السناجق «Sanajaks»، وهي مناطق إدارية في غزة، والقدس، ونابلس، وصفد على جانب الأردن، وأجلوم «Jlum» فيما وراء حدود الأردن.

وفيما بعد أضيفت مقاطعة لاجون «Lajjun» على الضفة الغربية، وكانت كل هذه المقاطعات خاضعة لسلطة الحاكم العام في دمشق، وكانت تقسم من وقت لآخر ويُعاد ترتيبها خلال أربعة قرون من الحكم العثماني.

ثم في المرحلة الأخيرة لهذا الحكم، وقبل الغزو البريطاني، كان مركز البلد وشماله جزءًا من ولاية بيروت، وأدمجت كل المقاطعات عبر الأردن في ولاية دمشق، ثم أعيد تسميتها ولاية سوريا تحت حكم السلطان عبد الحميد، وصار باقي فلسطين إقليمًا مستقلًّا هو «القدس»، أي أنه كان تابعًا مباشرة للعاصمة، وليس خاضعًا لأيٍّ من حكام الأقاليم المجاورة.

ويبدو أن اسم أردن «Uralunn» أو «Jordan»، توقف استعماله تمامًا باستثناء النهر منذ العصور الوسطى، حتى عودته للظهور في القرن العشرين.

أما اسم فيلستين «Filastin» أو بالستين «Palestine»، فكان له تاريخًا مختلفًا بعض الشيء.

فاليهود لم يستخدموه أبدًا، حيث كان اسم البلد بالنسبة لهم، منذ زمن الخروج التيه وحتى يومنا هذا، إيريتز إسرائيل «Eretz Israel».

ولم يعد المسلمون يستخدمون الاسم، الذي لم يكن يعني لديهم أكثر من مقاطعة، أو إقليم إداري فرعي، وتم نسيانه تمامًا حتى بهذا المعنى المحدود.

على أي حال، تبني العالم المسيحي الاسم على نطاق واسع؛ حيث تحدث الباحثون المسيحيون عادة في العصور الوسطى عن «الأرض المقدسة»، أو حتى أرض يهودا «Judaea».

وقد منح عصر التنوير، وإعادة إحياء الاهتمام بالتراث الكلاسيكي للمسيحية، رواجًا

للاسم الروماني «بالستين»، أو عربيًا «فلسطين»، والذي صار شائعًا في الرسم الحدودي للبلاد في معظم اللغات الأوربية.

وجلب النفوذ الأوروبي الاسم إلى المسيحيين المتحدثين بالعربية، وهم أول جماعة من سكان البلد، تأثروا بالممارسات والاستخدامات الاصطلاحية الأوروبية.

وسميت ثاني جريدة عربية ظهرت في فلسطين، والتي صدرت عام ١٩١١ «فلسطين»، وكان يقوم على تحريرها مسيحي عربي من الكنيسة الأرثوذكسية.

إن اصطلاحًا في غموض مصطلح فلسطين في الاستخدام المسيحي، لا يمكن بالطبع أن يكون له تعريف جغرافي دقيق، ويعرف المصطلح في طبعة ١٩١٠م من الموسوعة البريطانية، التي نشرت وقتما كانت كل هذه الأراضي لا تزال جزءًا من الإمبراطورية العثمانية، كما يلي:

«باليستين، اسم جغرافي له تطبيقات غير مستقرة، وغير دقيقة نوعًا ما، ومن أجل تفسير الأصل التاريخي للكلمة بشكل دقيق، يجب الإشارة بالكلمة كلية وبشكل مطلق للشريط الضيق من الخط الساحلي الذي كان محتلًا ذات يومٍ بالفلسطينيين، والذي يستمد الاسم منهم.

ويستخدم الاسم عادة، على أي حال، لوصف الحدود التي يدعي العهد القديم أنها ميراث العبرانيين قبل خروجهم إلى التيه، وبذلك يمكن أن يقال بشكل عام إنها تشير إلى الثلث الجنوبي من إقليم سوريا باستثناء الجزء الغربي؛ حيث يحد البلد البحر المتوسط، فلا يمكن أن توضع التخوم التي تشغلها جغرافيًا على الخريطة كخط محدد.

ولا تعد الأقسام الفرعية الحديثة، التي تقع في نطاق سلطة الإمبراطورية العثمانية حدودًا أو تخومًا أو علامة على حدود متزامنة مع تلك الموجودة في التراث، ولذلك فهي لا توفر حدودًا يمكن عن طريقها فصل إقليم فلسطين بدقة، عن باقي إقليم سوريا في الشمال، أو عن الصحراء في سيناء، أو الصحراء العربية في الجنوب وفي الشرق،

ولا حتى سجلات الحدود القديمة تعد مكتملة بشكل كاف ومحدد، يمكننا من إجمال الترسيم الجغرافي للبلاد.

حتى تلك القناعة المشار إليها غير دقيقة؛ فهي تشمل حدود فيلستين، التي يدعي بأنها كانت مقرًّا سكنه العبرانيون، وإن لم يتأكد هذا بشكل قاطع، وهي تستثنى الأجزاء الخارجية للمنطقة الكبيرة، التي يزعم العبرانيون أنها ملكية خالصة لهم، ويحدونها بالأرقام XXIV.

.... وباتخاذ الملامح الطبيعية كدليل، وهي الأكثر تطابقًا مع النقاط الحدودية، يمكننا أن نصف فلسطين بأنها الشريط من الأرض الذي يمتد عبر الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط، من مصب نهر الليطاني، أو نهر القاسمية «Kasimiy»(33°,20-N) جنوبًا حتى وادي غزة، ويتصل وادي غزة بالبحر عند (31°, 28N)، على مسافة قصيرة جنوب غزة، ومنها يمتد في اتجاه الجنوب الشرقي ليشمل في الجانب الشمالي موقع بئر سبع، بينما شرقًا لا يوجد مثل هذا الحد الواضح.

والحقيقة أن نهر الأردن يصنع خطًا فاصلًا بين فلسطين الغربية والشرقية، ولكن عمليًّا من المستحيل القول أين تنتهي حدود فلسطين الشرقية، وتبدأ الصحراء العربية، ويلاحظ أن هذا التعريف الحدودي، يختلف في جوانب متعددة عن تلك الموضوعة أثناء الانتداب البريطاني بعدها بعدة أعوام.

وبالنسبة للكاتب، فهي تشمل بوضوح الضفة الشرقية للأردن، كجزء من فلسطين في الاستخدام الشائع هذه الأيام، بالإضافة لذلك، فهي تشمل ما هو الآن جنوب لبنان، ويستثنى منه صحراء النقب وامتدادها جنوبًا.

ثم، مع الاحتلال البريطاني، ١٩١٧ -١٩١٨م، والتأسيس لحدود الانتداب في المناطق المحتلة، صارت فلسطين الاسم الرسمي لمنطقة من الأرض محددة بحدود معروفة لأول مرة منذ أوائل العصور الوسطى، وكدولة حديثة لها جيران جدد، كان على فلسطين الآن أن يكون لها حدود بعلامات حدودية معترف بها، والتي ثبتها السادة الجدد

(الإنجليز) للشرق الأوسط.

إن وضع حدود لفلسطين تحت الانتداب، أمر يثير الاهتمام ففي الجنوب كانت الحدود لقرون عدة حدودًا إدارية صرفة، ثم، وتحت حكم العثمانيين، وقبل ذلك تحت حكم سلاطين المماليك، كانت مصر وفلسطين تحت سيادة إقليمية واحدة[١٩].

وكان الحد الجنوبي الفعلي للأقاليم الفلسطينية عند «رفح»، والحد الشمالي الفعلي الخاضع للسلطة المصرية، كان في جوار «فاراما» -أو بيلوسيوم «**Pelusium**» القديمة، في الركن الشرقي من دلتا النيل. وبين الحدين كانت الصحراء- أرض لا أحد[٢٠]!! - والمأهولة فقط بالقليل من البدو الرحالة، والذين ارتبطوا بشكل أو بآخر، إما بفلسطين أو بمصر، أو في أغلب الأحوال لم يرتبطوا بأيهما.

ثم بدأت عملية ترسيم الحدود بعلامات، مع مجيء «محمد علي باشا» والي مصر، ومؤسس الدولة المصرية الحديثة.

وطبقًا لاتفاقية لندن ١٨٤٠م، وافق السلطان على أن يسند إلى محمد علي باشا، ولاية مصر بالوراثة، بالإضافة لكونه الممثل الشخصي له في السيطرة على الأراضي، وحق إدارة محاصيل سوريا، والحد الجنوبي لها الذي يعرف كالتالي:

«من الشاطئ الغربي للبحر المميت... ويمتد بخط مستقيم إلى البحر الأحمر، ويتقابل عند النقطة الشمالية لخليج العقبة، ومنها على امتداد يتبع الشاطئ الغربي لخليج العقبة، والشاطئ الشرقي لخليج السويس، حتى مدينة السويس».

ويعد هذا التعريف واضحًا إلى حد بعيد، ولكن مثل هذا الوضوح الذي تعوزه الحكمة، دام في نهاية الأمر لفترة قصيرة، فبعد حروب أخرى، انسحبت القوات المصرية من منطقة سوريا -فلسطين ووضعت حدودًا جديدة، في فرمان من السلطان إلى محمد علي في أول يونيو ١٨٤١.

في هذا الفرمان، أسند للباشا «محمد علي» حكم مصر فقط، وأخرجت سوريا -

فلسطين من نطاق حكمه، «حكومة مصر في إطار حدودها القديمة، كما يمكن أن تجدها في الخريطة التي أرسلتها إليك، مع كبير وزرائنا الحالي...».

وفيما يبدو، كانت هناك نسختان فقط من الخريطة المذكورة، وبعد أن تفجر الخلاف بين تركيا وبريطانيا (كسلطة احتلال) على الحدود في مصر، لم يعد أي من النسختين متاحًا.

وصرح البريطانيون أن الخريطة -النسخة المصرية- ضاعت في حريق بالقاهرة، وادعى الأتراك امتلاك نسخة لكنهم لم يظهروها.

وأصدر السلطان عندئذ فرمانًا بتقليد «الخديو عباس حلمي» واليًا، أشار فيه بوضوح إلى مصر فقط، وبذلك فإنه سحب ضمنيًا سيناء والمناطق الأخرى التي كانت خاضعة بشكل شخصي لسلطة «محمد علي»، ولم تكن جزءًا من مصر، وطالب باسترداد العقبة.

وكان أحد أسباب هذا التغير، هو الاهتمام العثماني وقتها بالحجاز ومشروع سكك حديد الحجاز، والذي كان قيد البحث بالفعل، والسبب الآخر كان خط الاتصال باليمن، حيث كانت السلطات العثمانية تعاني بعض الصعوبة في بسط سيطرتها عليه.

وقام الحاكم البريطاني، إيفيلين بارنج «Evelyn Baring»، ثم فيما بعد اللورد كرومر «Cromer»، بإرسال احتجاج إلى القسطنطينية، وأجاب الوزير الأعظم للسلطان بالموافقة على ترك سيناء جزءًا من مصر، طالما تركت حصون وقلاع البحر الأحمر للعثمانيين.

ونشر بارنج تحليلًا لبرقية الوزير الأعظم، على أنها اعتراف بحدود لمصر تمتد من شرق العريش، إلى رأس خليج العقبة، ولم تحرك السلطات العثمانية ساكنًا وقتها، فلا هي وافقت، ولا اعترضت، وبينما كان العثمانيون معنيين بالطريق الممتد خلال أرض الجزيرة في الصحراء العربية، كان البريطانيون قلقين بشكل متزايد على أمن قناة السويس.

ثم من عام ١٩٠٣ فصاعدًا، بدأ البريطانيون العمل من قواعدهم في مصر؛ للتقدم بنقاطهم الحدودية في سيناء، وفي عام ١٩٠٦م ذهبت قوة صغيرة من جنود الدرك

المصريين يقودهم ضابط إنجليزي إلى العقبة.

وأدى هذا التحرك إلى نشوب أزمة بين الإمبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمى، ورفض الأتراك فكرة رسم حدود بين مصر وفلسطين برمتها. حيث إن كلاهما كان -من وجهة نظرهم- إقليمًا تركيًا، وكل ما يمكن أن يقوم بينهما حدود إدارية فحسب[٢١].

كما رفضوا أيضًا تحليل بارنج السابق، الذي كان -كما جادلوا- تصريحًا من جانب واحد لا يعتد به.

وأراد الأتراك أن يحددوا الجزء المصري من سيناء، بمثلثين تحدهما خطوط تمتد من رفح (شمال العريش) إلى السويس، ومن السويس إلى خليج العقبة، حيث المثلث الأول، كما ذكروا، كان الحد الإداري المثبت عام ١٨٤١م.

وقد ترك هذا الجزء المركزي من شبه جزيرة سيناء محددًا بخطوط رفح -السويس- خليج العقبة، تحت سيطرة الأتراك، على أي حال اعترض البريطانيون بشدة على أي وجود تركي في سيناء، واقترح «مختار باشا»، نيابة عن الأتراك، فصلًا توفيقيًا، على امتداد خط مستقيم أسفل سيناء من العريش إلى رأس محمد، بالضبط جنوب شرم الشيخ.

وتظهر مسودة خريطة في أوراق قصر يلدز باشا «Yildiz»، وهي الآن في سجلات مكتب رئيس الوزراء في استانبول، خطين، أحدهما رسم كحد على الخريطة لما أعطي لمحمد علي باشا عام ١٨٤١م، والثاني الخط التوفيقي الذي اقترحه مختار باشا.

الخط الأول في هذه الخريطة (المسودة)، يمتد من شمال العريش إلى السويس، والذي عاد للظهور في خريطة نشرتها وزارة الخارجية المصرية عام ١٩٢٦، وكانت قد جلبتها من تركيا، ثم سحبت فيما بعد من التداول.

وأدى إذعان الأتراك للإنذار البريطاني، الذي صدر بتأييد فرنسي وروسي إلى تثبيت الحدود عند النقطة التي بقيت عندها حتى عام ١٩٤٨.

وكانت حدود مصر من الناحية الشمالية، قد انحرفت بعض من عشرين ميلًا شرق

العريش إلى رفح، ومن الناحية الجنوبية، استطاع مبعوث هو «رشدي بك» أن يحتفظ برأس خليج العقبة، بين والأردن وإسرائيل، في مستقبل لم يكن معروفًا بعد فضل المصريون القوميون أثناء هذا الخلاف، الوقوف مع الأتراك في مواجهة البريطانيين، أي في نهاية الأمر ضد أنفسهم، فقد بدا لهم أن الأهم ألا يمتد النفوذ البريطاني، على حساب الأتراك المسلمين.

وفي واقع الأمر، لم تكن هناك حدودًا في الشمال والشرق، إلى أن عادت فلسطين للظهور ككيان، سياسي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وقد استمر الجدل حول تحديد تخوم البلاد، خلال ثلاث مراحل:

في المرحلة الأولى، سميت المنطقة «الإقليم المحتل للعدو، الإدارة الجنوبية» «Occupied Enemy Territory, South Administration»، واستمر ذلك من عام ١٩١٨ إلى ١٩٢٠ عندما تأسست، بعد اتفاقية سان ريمو «San Remo»، إدارة مدنية للإقليم استمرت حتى ١٩٢٣(٢٢)، ثم استبدلت بدورها بالانتداب البريطاني، الذي وافقت عليه الأمم المتحدة (عصبة الأمم).

وقد وقعت الاتفاقية المبدئية بين فرنسا وبريطانيا في ديسمبر ١٩٢٠، وهي تشمل تعريفًا مبدئيًا «للانتداب الفرنسي لسوريا ولبنان من ناحية والانتداب البريطاني على «ميزوبوتاميا» «Mesopotamia» (أرض الرافدين –العراق)، وفلسطين من ناحية أخرى...». وشملت الاتفاقية انتداب بريطاني، في ذلك الوقت، على ضفتي نهر الأردن، وبناء على شروط هذه الاتفاقية أنشئت لجنة، عملت لبعض الوقت على ترسيم الحدود على تضاريس الأراضي المذكورة، وسلمت تقريرها في فبراير ١٩٢٢، وتم توقيع الاتفاق النهائي، بين بريطانيا وفرنسا في مارس ١٩٢٣، وفيما بين ١٩٢٠ -١٩٢٣، جرت تعديلات صغيرة وقليلة، لكنها كانت في ضوء الأحداث التالية، تعد تغيرات مهمة.

وعادة ما كان هدف هذه التغييرات، تجنب تقسيم أراضي الوادي (القرى) والعقارات، وقد تحددت حصة إقليم لجانب أو لآخر في أغلب الأحوال، بمكان إقامة المالك المحلي

للأراضي الأكبر.

بذلك، نقلت مرتفعات الجولان الغربية بما فيها مثلث القنيطرة «Quneitra»، إلى سوريا من فلسطين، ومنحت إليها في اتفاقية عام ١٩٢٠م من أجل تجنب تقسيم ملكية الأمير «محمود الفور الفضل»، وهو شيخ بدوي من ملاك الأراضي.

وبالمثل، فإن الأراضي الواقعة جنوب بحيرة طبرية «Tiberias»، نقلت ملكيتها من سوريا إلى فلسطين، حيث كان مالكها «عباس أفندي» مقيمًا في حيفا، وفي الوقت نفسه، تم تثبيت الحدود بين فلسطين الغربية والإمارة الجديدة التي نشأت عبر حدود الأردن، بمعرفة الموظفين البريطانيين الرسميين.

وتبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في ٢٩/ نوفمبر/ ١٩٤٧، مشروعًا لقرار بالموافقة على تقسيم فلسطين؛ الخاضعة للانتداب البريطاني، إلى ثلاثة أجزاء: دولة يهودية، ودولة عربية، ومنطقة دولية.

ومع انتهاء الانتداب؛ بدأ اليهود في تشكيل دولتهم[٢٣]، وقد رفض الزعماء العرب الفلسطينيون والحكومات العربية قرار التقسيم، ودخلوا الحرب لمنع تطبيق قرار التقسيم.

وقد أدت العمليات العسكرية التي دارت إلى ظهور واقع جديد من التقسيم، احتلت فيه الدولة اليهودية الناشئة، التي سميت إسرائيل، جزءًا من فلسطين الواقعة تحت سلطة الانتداب أكبر من المنطقة التي تحددت في قرار التقسيم، والباقي تم اقتسامه بين ثلاث دول عربية.

فتولت مصر إدارة غزة وشريط غزة الساحلي، بينما تولت سوريا إدارة «الحمة» «Al-Hamma» على بحر الجليل، وتولت الأردن إدارة الضفة الغربية مع القدس الشرقية، والنقاط الواقعة إلى جنوبها، ولم تضم مصر شريط غزة إلى أراضيها -بل إدارتها كجزء من فلسطين المحتلة، بينما عوملت «حماة»، باعتبارها جزءًا من أراضي سوريا.

وفي عام ١٩٥٠، ضم الأردنيون المناطق الواقعة تحت إدارتهم رسميًّا إلى أراضيهم،

ومنحت حقوق المواطنة الكاملة لسكانها، الذين أعلنوا مواطنين أردنيين، وفي الواقع، فإن قانون الجنسية الأردنية يمنح الجنسية لكل المواطنين الفلسطينيين تحت الانتداب سابقًا -عند الطلب.

إن الخطوط التي تفصل حدود إسرائيل عن جيرانها، وهي خطوط الهدنة، والتي نظمت فيما بعد على أنها «خطوط تعيين الحدود كما وردت في اتفاق الهدنة» في أربعة اتفاقيات وقعتها الأطراف فيما بين فبراير ويوليو ١٩٤٩م.

ومن المثير للسخرية، إن الاتفاقيات الأربعة تنص -بناء على إصرار العرب- على أن خطوط الهدنة هذه، ليست حدودًا[٢٤].

ففي الاتفاقية الأولى، الإسرائيلية -المصرية، الموقعة في ٢٤ فبراير ١٩٤٩، تقرر: «إن خط «الهدنة» لا يفسر بأي معنى كحد سياسي أو إقليمي، ويتحدد دون إجحاف بحقوق ودعاوي وأوضاع أي من الجانبين طرفي الهدنة، فيما يتعلق بالترتيب النهائي للمسألة الفلسطينية»، (الفقرة الخامسة، الفصل الثاني).

وتظهر تحفظات مماثلة في اثنتين من الاتفاقات الأربع.

الاتفاقيات الأردنية، الموقعة في أبريل (١٩٤٩) تقرر: «أن شروط هذه الفقرة لن تفسر لتجحف -بأي معنى- التحديد النهائي السياسي بين الأطراف حول هذه الاتفاقية».
«إن الخطوط الفاصلة في الهدنة، والتي تحدد في الفقرات الخامسة والسادسة من هذه الاتفاقية، وافق عليها الأطراف دون إضرار بالترتيبات الإقليمية المستقبلية، أو خطوط الحدود، أو دعاوي أي من الطرفين بخصوصها إضافة إلى ذلك» (الفقرة السادسة، الفصل الثامن والتاسع).

أما الاتفاقية السورية، في ٢٠ يوليو ١٩٤٩، فهي أكثر تحديدًا، وحسمًا: «نشدد هنا، على أن الترتيبات التالية، على خطوط الهدنة الفاصلة بين القوات المسلحة الإسرائيلية والسورية بالنسبة للمنطقة المنزوعة السلاح، لن تفسر بأن لها أي علاقة من أي نوع.

بالترتيبات الإقليمية النهائية، ذات التأثير على طرفي هذا الاتفاق»، (الفقرة الخامسة، الفصل الأول).

ويخرج عن هذا النسق، الاتفاقية اللبنانية فقط، الموقعة في ٢٣/ مارس/ ١٩٤٩ وخط الهدنة الفاصل، سوف يتبع الحدود الدولية بين لبنان وفلسطين». (الفقرة الخامسة، الفصل الأول).

إن هوية فلسطين، التي حددتها ووطدتها بريطانيا رسميًّا، ألغيت رسميًّا عام ١٩٤٨ بانتهاء الانتداب البريطاني، ويعد التاريخ التالي لفلسطين كمفهوم سياسي وهوية قصة أخرى.

هوامش الفصل الثاني عشر

(١) النظرية السائدة بين المؤرخون أن الفلسطينيين ينتمون إلى أقوام هاجرت من مناطق بحر إيجة، وسكنت الساحل الجنوبي من أرض كنعان القديمة، مانحة إياها اسمها الحالي فلسطين. حدث ذلك بدءًا من القرن الثالث عشر قبل الميلاد. وقد حاولت هذه الهجرات غزو ساحل مصر فهزمها رمسيس الثالث عام ١١٩١ ق.م. وشملت المنطقة التي سكنها الفلستيون خمس مدن هي: إشدود (العاصمة) وعسقلان وغزة وعفرون وجات، وأسسوا مدينة داخلية بعيدة عن الساحل هي اللد.

وقد اصطدم العبرانيون القدماء –حسب الرواية التوراتية– بالفلستنيين، وكان هؤلاء أكثر تقدمًا وتطورًا لا سيما بسبب نوعية الأسلحة التي صنعوها من الحديد، واحتكارهم لهذه الصناعة، فتمكنوا من هزيمة العبرانيين زمنًا، يستخلص ذلك من الكتب المقدسة والنقوش والآثار.. وفي مراحل تالية اختلط الفلستنيون بالكنعانيين واندمجوا بهم تمامًا، وكان هؤلاء الأخيرين قد استوطنوا البلاد التي عرفت باسمهم منذ ٣٠٠٠ ق.م.

في القرن السابع ق.م خضع الفلستنيون لسلطان أشور ثم لسلطان مصر ثم لسلطان بابل، ومما يجدر ذكره أن ما يعرف بالمملكة العبرانية لم تضم في أي وقت الشريط الساحلي الفلسطيني ما بين يافل وغزة، ولا علاقة بنظر بعض المؤرخين. بين فلسطيني اليوم العرب الأقحاح، والفلستيين القدامى الأمر الذي تدعيه المصادر الصهيونية كي تعود بالصراع الحالي إلى بداية التاريخ.

ويلاحظ أن الوصف Palestine بالإنجليزية يطلق على الشخص المادي النزعة ضيق الثقافة طبقًا لقاموس أكسفورد، وهو يدل على التأثر بالتفسير التوراتي المغرض تجاه الفلسطينيين.

على أن هناك نظرية أخرى تقول بأن الفلستنيين حتى وإن قدموا من شرق جزيرة كريت، فإنهم لم ينشأوا بها أصلًا، فاللغة والديانة والمأثورات المادية عنهم، تنتمي إلى محيطهم الحضاري بجوار منطقة سكنهم على الساحل الفلسطيني الكنعاني العربي. ومن هنا ترجح هذه النظرية أن كريت لابد وأنها استعمرت فلسطين بعد أن اتصلوا طويلًا بالقبائل اليومانية. وليس أدل على ذلك، فضلًا عن ما سبق ذكره من مؤشرات، إنهم حملوا أسماءً سامية مثل أبيمالك ودليلة وعبيد إيدوم وأشبي وصاف وجوليات ورفح (م. خ. أ).

(٢) في الكتاب المقدس، الذي يضم العهدين القديم والجديد، طبعة جمعية الكتاب المقدس في بيروت عام ١٩٦٢، تمت الإشارة إلى «فلسطين» بشكل مباشر. سفر الخروج ١٤: ١٤، أشعيا ١٤: ٢٩، ٣١، ويوئيل ٣: ٤(م. خ. أ).

(٣) لا يعد الكنعانيون عرقًا مستقلًا بذاته، فهم ينتمون إلى ما يعرف بالجنس العربي الذي استقر في الجزيرة العربية، وفي الألف الرابعة قبل الميلاد اندفع هؤلاء مع عرب آخرين إلى الشمال تحت أزمة قحط خطيرة، وقد احتفظ الكنعانيون بخصائص لغتهم العربية على الرغم من التغيرات التي طرأت على لسانهم بفعل الاختلاط بأقوام أخرى، وهم من الساميين أصلًا ولغة رغم تصنيفهم كحاميين في العهد القديم.

وقد أطلق اسم أرض كنعان على المنطقة التي تقع بين مصب نهر العاصي شمالًا وحدود المملكة المصرية جنوبًا (قرب العريش حاليًا). وتضم هذه المنطقة فلسطين وما سمي لاحقًا بفينيقية، ومن المدن التي أنشأها الكنعانيون مدينة القدس

التي كانت تعريف بـ «يبوس» قديمًا، وذلك نسبة لليبوسيين أحد الأقوام الكنعانية، الذين قاموا العبرانيين زمنًا طويلًا قبل احتلال مدينتهم عام ١٠٠٤ ق.م تقريبًا، وذلك بعد تأسيسها وسكناها عربيًا بألفي عام!. (م. خ. أ).

(٤) لا يوضح المؤلف عن أي بلد يتحدث. فالنفوذ العبري القديم الطارىء والاحتلالي لبعض المناطق الكنعانية العربية، لم يمتد إطلاقًا للمنطقة الساحلية التي سبق أن عرَّفها هو ذاته بفلستيا!. ويصدق هذا النقد على المملكتين يهودا وإسرائيل اللتين ذكرهما كورثيتين لمملكة داوود وسليمان (١٠٠٤ -٩٢٨ ق.م) (م. خ. أ).

(٥) «إرتس يسرائيل» مصطلح عبري ورد في التوراة وفي الكتابات الفقهية اليهودية، ويعني حرفيًا «أرض إسرائيل». وله بهذا المعنى أكثر من دلالة متناقضة. فهو يشير إلى تلك الأرض التي كان يسكنها أو يستوطنها العبرانيون إبان حكم القضاة (١٢٠٠ -١٠٠٠ ق.م). والمملكة الشمالية بعد انقسام مملكة داوود (٩٢٨ ق.م)، ومملكة داوود في أقصى اتساعها (١٠٠٤ -٩٦٥ ق.م)، وما يعرف عبريًا بأرض الآباء وهي حدود الخارجين من مصر. وأرض القبائل العبرانية الإثني عشر. وأرض العائدين من بابل (٥٣٨ ق.م). وهذا التضارب جعل المفسرين يختلفون في المقصود بالمصطلح وخريطته الجغرافية.

وثمة أطروحة يتكاثر أنصارها في الوقت الراهن تشير إلى أن «إرتس إسرائيل» لم تكن بأي معنى من المعاني التوراتية أو اليهودية في فلسطين أساسًا. وهي أطروحة تعتمد على اللغات ونطق الأسماء والأماكن الواردة في التوراة. كما تعتمد على مشاهدات الرحالة اليونانيين في الجزيرة العربية والديار السورية (الكنعانية) الذين تنفي ملاحظاتهم ومؤلفاتهم الصدقية التاريخية للروايات التوراتية هذا علاوة على عدم العثور على ما يؤكد هذه الروايات في فلسطين غير الكشوف والتنقيبات الأثرية، مما جعل بعض اليهود والصهاينة يشككون بدورهم فيها. (م. خ. أ).

(٦) يحاول المؤلف جاهدًا إبعاد حدود مفهوم فلسطين والفلسطينيين عن ما يُعَرِّفهُ بمملكة يهودا، وذلك بإدعاء أن المفهوم لم يمتد حتى حدود يهودا، ومن المأثور أن هذه المملكة المنمنة في حينها قد استولت على (يبوس) القدس واتخذتها عاصمة لها. ولهذا فإن عزل فلسطين عن يهودا يعني عزلها عن القدس في الأزمنة التي يشير إليها. وهذا يناقض حقيقة أن مفهوم فلسطين كان يتعدى جغرافيًا حدود هذه المملكة التي لم تعُمر سوى لزمن محدود، ولم يكن مفهوم الدولة المملكة ينطبق عليها ولا كانت تنعم بالاستقلال إلا مجازًا، فقد خضعت لنفوذ مصر وأشور منذ ٩٢٨ ق.م حتى زوالها على يد بنو خذنصر البابلي عام ٦٨٧ ق.م. وأثناء تلك المرحلة كانت فلسطين تشير إلى المنطقة الممتدة من شاطئ المتوسط حتى حدود الأردن، وكانت المنطقة التي تحد النهر من الشرق تسمى عبر الأردن. (م. خ. أ).

(٧) يمر المؤلف على الأحداث التاريخية بالجملة. كما يستخدم المفاهيم بلا حساب، فاليهود في عهد هادريان (١١٧ -١٣٨م)، لم تكن لهم دولة في فلسطين أو غيرها، بل كانوا مجرد جماعة تابعة للإمبراطور الروماني الذي أوكل متابعة شئونهم للجنرال «لوسيوس كرايانوس». وكان اسم المقاطعة التي يقطنها اليهود «سوريا بالستيا»، مما يدل على نسبتها إلى الشعب الفلسطيني الكنعاني. وقبل ذلك كله وبعده، فإن اليهود لم يشكلوا قومية تحتاج للقضاء عليها، وإنما جماعة دينية. ثم إن الدولة القومية بمفهومها المعاصر الذي يُسقِطه المؤلف بأثر رجعي، لم يكن قد ظهر بعد في العلاقات الدولية. (م. خ. أ).

(٨) كان الوجود العبراني طارئًا على جغرافية المكان، ولم تثبت الحفريات والأركيولوجيا أي أثر لهم يوحي بأنهم تركوا بعدًا حضاريًا أو أنه كانت لهم إسهامات حضارية أصيلة.. مما لا يبرر الإشارة إلى قضية الهوية اليهودية لفلسطين الرومانية.

(٩) قلنا إن الوجود العبري واليهودي لم يمتد في أي وقت من التاريخ الذي يشير إليه المؤلف في هذه المرحلة إلى ما عرف بفلسطين على الساحل بين غزة ويافا. وكان المؤلف أشار إلى أن فلسطين جغرافيًا وقفت بعيدًا عن يهودًا وممالك العبرانيين، فكيف يسوغ الآن الوعد لإبراهيم بأرض كا هو ذاته ضيفًا طارئًا عليها بحسب التوراة؟!. (م. خ. أ).

(١٠) رغم اختلافنا مع قضية العهد المقطوع لإبراهيم (أبو الأنبياء، وليس أبو البشر بحسب المؤلف)، فإن الإشارة إلى أن هذا العهد يشمل نسليه من إسماعيل وإسرائيل (المقصود إسحق) تستحق الانتباه. فالصهيونية المعاصرة تتجاهل هذه

الناحية في روايتها حول فكرة العهد، كونها تقصره على نسل إسرائيل. (م. خ. أ).

(١١) يأخذ المؤلف بالرواية الصهيونية حول فلسطين وحدودها ماضيًا. ومن ثم، فمن المحتمل أنه يتصور مستقبلها طبقًا لهذه الرواية التي تربط بين الرب والشعب اليهودي والأرض. فهناك وعد لإبراهيم وآخر لموسى. وهكذا يبدو الرب كموزع عقارات.. ويوصف بنو إسرائيل في القرآن الكريم بأنهم ناقضون للعهود، أخلوا بالشروط وتمردوا على نعم الله (جل جلاله)، فلا يستحقون عهده. (م. خ. أ).

(١٢) كان الوجود السياسي لليهود طارئًا واحتلاليًا، وعندما تم القضاء على هذا الوجود فقد جاء ذلك بفعل القوى الكبرى المحيطة بفلسطين في تناحرٍ بين الغزاة، بينما ظل الوجود العربي الكنعاني من ثوابت الحياة السياسية في تلك المراحل. ولا يمكن إطلاق صفة القضاء على «الاستقلال اليهودي» بدون ارتكاب خطأ تاريخي. (م. خ. أ).

(١٣) تبدو حيرة المؤلف واضحة؛ فهو يتنقل بين مفاهيم دولة إسرائيل وفلسطين بسهولة يحسد عليها. وهو عند حديثه عن تقسيمات فلسطين في العهود الرومانية ينطلق من حقيقة عدم قدرته على تلفيق الوقائع ونسبتها إلى الدولة اليهودية. ومن المؤكد أن المصادر الصهيونية ومصادر التاريخ الروماني لا تسعفه في هذا الإطار. (م. خ. أ).

(١٤) كل هذه التقسيمات تنتمي إلى التنظيمات الإدارية في سوريا أثناء الحكم الروماني. وخلالها أطلق اسم فلسطين على الديار الفلسطينية المعروفة حاليًا مع إضافات محدودة. وكانت الأمانة البحثية تقتضي الإشارة إلى غياب أي مفاهيم عبرية أو يهودية عن هذه التقسيمات في الحقبة المذكورة.

(١٥) مع وحدة الحكم والإدارة في إطار السيادة الإسلامية، لم يكن للتقسيمات بين المقاطعات الإسلامية سوى معنى إداري. وليس صحيحًا أن الأرض الصحراوية كانت مثل البحر طبقًا لمنظور الدول الحديثة. فالأراضي الصحراوية كانت مضافة كأراض أميرية (ملكية جماعية)، للدولة فيها حق الرقبة بينما يحق للمواطنين التصرف فيها وإحيائها. أما الأراضي الخالية من السكان تمامًا فكانت تسمى أراض موات، يملكها بيت مال المسلمين لكنها تُمَلَّكُ لمن يحُييها بعد إذنٍ خاص من السلطات، ولذلك لا صحة للفهم الذي يقصده المؤلف الذي يجعل الأرض المشار إليها وكأنها أرض لا صاحب لها. (م. خ. أ).

(١٦) لكي نتفهم طبيعة الكيانات المشار إليها لابد من التعرف على التنظيمات الإدارية تحت الحكم الإسلامي. فقد ظلت السيادة لهذا الحكم ولا تنقطع إلا بفعل الغزوات الاستعمارية، وصولاً إلى التقسيمات السياسية التي أسس لها الاستعمار الغربي في وقت متأخر، على النحو المعروف الآن. (م. خ. أ).

(١٧) لا يستقيم هذا التعميم ومسار التاريخ الروماني أو البيزنطي أو الإسلامي لفلسطين فالفترة التي يشير إليها المؤلف تمتد لألف عام تقريبًا!. وفيها عرفت فلسطين المسيحية ثم الإسلام. وتقلب عليها الحكم الروماني ثم الروماني البيزنطي ثم الفتح الإسلامي. وكانت مسرحًا لأحداثٍ جسام بالمفهومين الديني والسياسي، بعضها غير وجه الحضارة الإنسانية (كظهور المسيح عليه السلام وتحول الإمبراطورية الرومانية للمسيحية بعد اعتراف الإمبراطور قسطنطين بها).

لكن هذا التناول السطحي يتسق والمنظور التوراتي للتاريخ الفلسطيني الذي يأخذ به المؤلف. فالفترة المذكورة تكاد تنعدم من الوجود اليهودي في فلسطين. بسبب هجرة اليهود للأقطار المجاورة. وتحول كثيرون منهم للمسيحية ثم الإسلام. وتحريم الإقامة على اليهود في القدس وجوارها بسبب تعاونهم مع الغزو الفارسي لفلسطين (بين ٦١٤ و ٦٢٨م).

هذا يؤكد أن الذي يسعى المؤلف لتكريسه حول فلسطين هو صلتها بالعبرانيين ثم اليهود. وهو يتجاهل أكثر من ألف سنة من تاريخ البلاد (٦٤ ق.م -١٠٩٩م) من أجل هذه الغاية. لكن من أكثر ما يعيننا من هذه المنهجية الانتقائية هو مرورها على العهد الإسلامي الأول لفلسطين الذي يسماحته أعاد الوجود اليهودي في فلسطين وضمان وفادتهم، لكي يَدعوا بعد ذلك أنهم أصحاب البلاد!! (م. خ. أ).

(١٨) المفهوم الأنسب للإشارة إلى عودة فلسطين للسيادة الإسلامية هو «تحرير فلسطين» من الاحتلال الإفرنجي وليس «إعادة فتح» لها. (م. خ. أ).

(١٩) وذلك يؤكد أن المعنى السياسي لتحرير فلسطين في فترة لاحقة، أثناء الانتداب البريطاني كان يضمر اقتطاع البلاد من كيانها الحضاري العربي الإسلامي الأوسع لصالح المشروع الصهيوني. (م. خ. أ).

(٢٠) هذا المصطلح **Noman's Land** مرفوض تمامًا في المنظور العربي الإسلامي.

وسبق أن أوضحنا مغزى الصحراوات والمناطق غير المأهولة في التقسيمات الإدارية للأراضي في العهود الإسلامية (أنظر هامش ١٥). وعلينا أن نلاحظ تداعيات هذا المصطلح على استعمار فلسطين واستيطانها. فقد وصفتها الصهيونية بأنها أرض بلا شعب. ويلفت الانتباه أن المؤلف قد تَابَع مفهوم فلسطين جغرافيًا وسياسيًا إلى حد كبير، من دون أن يتطرق والغالب والسائد على مدار تاريخ البلاد، فيما كان الوجود اليهودي طارئًا ومحدودًا. اللهم إلا من اليهود العرب الذين لم تزد نسبتهم عند بدايات المشروع الصهيوني عن ٨ في المئة من سكان فلسطين، مطلع القرن العشرين. (م. خ. أ).

(٢١) هذا الموقف يؤكد ما لاحظناه في هوامش (مواضع) سابقة حول الوحدة السياسية للمنطقة العربية الإسلامية، وأن التقسيمات التي ميزت بين أقاليمها كانت من طبيعة إدارية فقط. فيما بدا المؤلف على مدار حديثه حريصًا على إضفاء الصيغة السياسية على هذه الحدود. (م. خ. أ).

(٢٢) أتمت القوات البريطانية احتلال فلسطين في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩١٨. وخضعت البلاد للحكم العسكري البريطاني حتى الانتقال إلى إدارة مدنية في يوليو (تموز) ١٩٢٠.

وفي ٩/ ٢/ ١٩٢٢ نشرت الإدارة المدنية مشروع دستور فلسطين. وفي ٢٤/ ٧/ ١٩٢٢ أقر مجلس عصبة الأمم صك الانتداب (الاستعمار) البريطاني على فلسطين. (م. خ. أ).

(٢٣) لم يبدأ اليهود تشكيل دولتهم مع انتهاء الانتداب وإنما أعلنوا قيام هذه الدولة، التي كانت مؤسساتها الأساسية قد تكونت على مدار فترة الانتداب البريطاني (الاستعمار) بين ١٩١٨ و١٩٤٨، بمعرفة بريطانيا (العظمى حينذاك) ورعايتها. (م. خ. أ).

(٢٤) ليس في هذا الأمر ما يدعو للسخرية. فقد خشيت الدول العربية من إضفاء الطابع السياسي على اتفاقيات الهدنة في ذلك الحين، بما يعني الاعتراف بحدود إسرائيل في إطار توسعها العدواني خارج قرار التقسيم. (م. خ. أ).

الفصل الثالث عشر

قصيدة من الشعر الغنائي ضد اليهود

قليل ما نعرفه عن حياة أبي إسحاق، فاسمه الذي عرف به، هو «أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود بن سعيد التوجيبي الألبيري».

التوجيبي تعني أنه ينحدر من أصول الأسرة العربية الشهيرة «توجيب»، التي لعبت دورًا مهمًا في تاريخ إسبانيا الإسلامية، أما «الألبيري»، فهو لقب يفترض أنه أتى إلى الأندلس من «ألبيرا» **Elvira**.

ويبدو أنه ولد قرب نهاية القرن العاشر الميلادي، ومن المحتمل أنه انتقل إلى غرناطة، مع بقية سكان ألبيرا، عندما نهب البرابرة السانهاجا «**Sanhaga Berbers**» المدينة، أثناء العصيان المسلح في عام ١٠١٠م.

ثم جعل «زاوي بن زيري» «**Zawi b. Ziri**» مؤسس سلالة الحكام البربر من غرناطة عاصمة للدولة في عام ١٠١٢م.

وكان أبو إسحاق قد تدرب على القضاء وخدم كسكرتير للقاضي في غرناطة، وكذلك فقد عمل مدرسًا في أوقات أخرى، وقد تزامن نشاطه المهني، مع صعود نجم الملك باديس بن حابوس «**Badis b. Habbus**» الذي تولى الحكم ١٠٣٨ -١٠٧٣، وكان بن زيري الراعي لصمويل بن ناجريللا «**Samuel ibn Nagrlla**»، المعروف في الأدبيات اليهودية باسم حاناجيد «**Ha-Nagid**» ولابنه جوزيف «**Joseph**».

وعند مرحلة معينة يبدو أن أبا إسحاق سقط في براثن السلطة، وبأمر الملك باديس نفي

من غرناطة، وذهب ليعيش في دير يدعى «رابطة العقاب» في السيرا دو ألبيرا «Sierra de Elvira».

وطبقًا لأقوال بن الخطاب، فإن أبا إسحاق أُبعد بسبب افتراءاته وسبه للوزير اليهودي جوزيف ابن ناجريللا، ولكن قصيدة كتبها أبو إسحاق في «رابطة العقاب» تُبين أنه كان هناك أسباب أخرى وراء إبعاده:

استقر بي المقام هناك..

بُددت متاعبي.. ولُطفت حالي

ولم أشعر بالغربة هناك

فبرغم أن عديدًا من الذئاب حولها..

لكني وجدت الذئب أقل خطورة من القاضي

وأنا غير نادم على عدم وجود أخ لي

فقد رأيت أن فساد المرء يأتيه من أخيه

ما جعلني يائسًا من أمننا

لأن الشرف لا يذهب للشريف

من هذه الأبيات يظهر أن أبا إسحاق يلقي باللوم، في سوء حظه، على رجال الدين والقضاة، إخوته في الإسلام لا على اليهود لكنه على أي حال، حول غضبه فيما بعد ضد اليهود، وألف قصيدته في الشعر الغنائي مهاجمًا جوزيف ابن ناجريللا بوجه خاص، وعلى يهود غرناطة عمومًا.

وقد عاش أبو إسحاق طويلًا، وربما أنه عاش حتى شهد موت ابن ناجريللا وكثيرًا من اليهود الآخرين في غرناطة في ٣٠ ديسمبر ١٠٦٦، ثم مات هو بعدها بقليل ١٠٦٧.

وقد تم التعرف على شعره لأول مرة، وتقديمه للباحثين المعاصرين على يد المستشرق

الهولندي رينهارت دوزي «Reinhart Dozy» الذي عثر على سيرة ذاتية لأبي إسحاق، بما فيها هذه القصيدة وأشعار أخرى في مخطوطة في برلين بعنوان:

«الإحاطة في تاريخ غرناطة» وقام بكتابة المخطوطة مؤلف من غرناطة في القرن الرابع عشر، وهو ابن الخطيب، وقام رينهارت بنشر الأصل العربي لهذه المخطوطة مع ترجمة فرنسية والتي استخدمها الباحث هينرش جريتج «Heinrich Graetg»، والمؤرخون اليهود اللاحقون.

وتظهر قصيدته تلك مع بعض سطور محذوفة، في بحث آخر حققه ابن الخطيب «أعمال الأعلام في مَنْ بويع قبل الاحتلال مِنْ ملوك الإسلام».

«A'mal Al-a›lam Fi man buyia' qabl Al- Ihtilal min Muluk Al- Islam»

وهناك مخطوطة نادرة لديوان أبي إسحاق، محفوظة في مكتبة إسكوريال «Escorial»، ونشرها أي جارسيا جوميز «E. Garcia Gomyz».

وقد أعيد طبع قصيدته الغنائية ضد اليهود، وترجمت جزئيًا إلى الإنجليزية، بواسطة إيه. آر. نيكل «A. R. Nykl»، ثم ترجمت مرة أخرى وحللها إم بيرلمان «M. Perlmann».

وهناك ترجمة جديدة للقصيدة:

اذهب، وقل لكل السانهاجا

ولكل الأقمار المكتملة في زماننا، وللأسود في عرينها

كلمات لمن يحمل لهم حبًا

وهو مهتم، ويعطي النصيحة، معتبرًا أنها واجب ديني

لقد اقترف رئيسك خطأ

يبهج خبث الخبثاء...

واختار كافرًا سكرتيرًا له

بينما كان يمكنه -إذا أراد- أن يختار مؤمنًا

وبسببه صار اليهود عظماء، يتفاخرون، ومتغطرسين

هم، من كانوا أحط الناس

حققوا أهدافهم وحصلوا على الحد الأقصى

حدث هذا فجأة حتى قبل أن يدركوه

كم من المسلمين أصحاب الشأن المتواضعين

يطيعون أخس القردة من هؤلاء الأوغاد الكفار

ولم يتحقق ذلك بجدهم

بل من خلال واحد من أبناء شعبنا

الذي صعد كشريك لهم..

آه.. لِمَ لَمْ يتعامل معهم.. متبعًا المثل الذي قاله الزعماء الدينيون؟

ضعهم في الخلف.. إلى حيث ينتمون

«حط من قدرهم لأدنى قدر... دعهم يطوفون بيننا بأكياسهم الصغيرة..

في خزي ووضاعة.. موضع احتقار لمن هم على شاكلتهم..

ينبشون في الحمأة، من أجل أسمال بالية ملونة

يكفنون بها أمواتهم

فهم لم يضيئوا أيًّا من أنوارنا العظيمة

ولم يتجرأ أي منهم على الصالحين..

فهؤلاء اليهود شعب وضيع النشأة..

لم ينخرطوا في مجتمع..

أو يوضعوا بتباهٍ.. جنبًا إلى جنب مع المقربين للحاكم

«باديس».. أنت رجل حاذق

حكمك راسخ.. ودقيق

كيف يمكن لآثامهم أن تخفي عليك..

فتنفخ لهم الأبواق في الأرض؟!

كيف يمكن أن تقبل هذا الجنس الزائف..

بينما جعلوك مكروهًا في العالم كله؟

كيف يمكن أن تكمل صعودك للمجد..

بينما هم يهدمون كل ما بنيت؟

كيف استكنت، حتى تثق في وغدٍ.. وجعلته رفيقك..

رغم أنه صحبة سوءٍ؟

لقد أجاز الله وحيه.. إنذارًا للمجتمع المحب للأذى

فلا تختر خادمًا من بينهم..

بل اتركهم يواجهون اللعنة..

فالأرض تصرخ من شرورهم.. وهي تكاد تطلق تنهيدة تبتلعنا جميعًا..

انظر للبلاد الأخرى

ستجد اليهود فيها كلابًا منبوذة

فلم تكن أنت وحدك الذي يقربهم إليه،

بينما في كل الأرض يتركون بعيدًا..

أنت الملك المحبوب سليل الملوك العظام

الأول بين الرجال.. فأجدادك كانوا الأوائل في زمانهم

جئت لأعيش في غرناطة

فرأيتهم يمرحون فيها..

وقسموا المدينة.. على يد أحد رجالهم الملعونين في كل مكان

فهم يجمعون كل ريع الدولة

ويمضغون، ويسحقون..

ويرتدون أغلى الثياب

بينما ترتدي أنت أكثرها تواضعًا

فهم أمناء سرك..

لكن.. كيف تثق في الخائنين؟

الكل يأكل ما قيمته درهم

بينما هم يأكلون أغلى الطعام

وهم.. يشككون في ربك.. ولا يوقفهم شيء

ولا يؤنبهم أحد..

وهم يغشونك بصلواتهم

وأنت.. لا ترى ولا تسمع

إنهم يذبحون البهائم في أسواقنا وأنت تأكل جيفتهم

وقد كسا قردهم الكبير بيته بالرخام

وتجري مياه الينابيع إلى حدائقه

وأمورنا كلها بيديه

ونحن نقف على بابه.. وهو يسخر منا ومن ديننا

ونحن نلجأ إلى ربنا

فإذا قلت لك: إن ثروته تساوي ثروتك.. فهذا هو الحق

أسرع بذبحه قربانًا

ضحِّ به، فهو كبش فداء سمين

ولا تبق على أحد من شعبه

فقد كدسوا كل ما هو ثمين

حطم قبضتهم..

صادر أموالهم.. فأنت أحق بما جمعوا

ولا تعتبر قتلهم نقضًا لعهد

فنقض الوعد يكون في تركهم

لقد خرقوا عهدهم معنا

فكيف يدينك ضرب الخارجين على القانون؟

كيف يكون لهم أي ميثاق؟

بينما نحن مغمورون وهم مشهورون

فنحن الآن لا نساوي شيئًا بالنسبة لهم

كما لو كنا أذنبنا وهم على حق

لا تتسامح مع خطاياهم في حقنا لأنك كفلت لهم أن يقترفوها

إن الله ينظر إلى أمته

وإن أمة الله لهم الغالبون...

إن التفريع المطول لأبي إسحاق في قصيدته، له أهمية من جهتين: إنه مثال على الوظيفة العامة والاجتماعية للشعر من جهة، ودليل على وضع المجتمع اليهودي في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى من جهة أخرى.

وطبقًا لمؤلف عربي من القرن التاسع فإن للشعر أربعة وظائف: أن يقود، ويمنع، ويعطي المعلومة، ويظهرها، هذه الوظائف تبطل في قصائد المديح أو التأبين، والهجاء، والقصائد التأملية، والغزل، والجنس، وتقارير الأحداث، ويمكن للمراقب المعاصر أن يصف تلك الوظائف بأنها نوع من الصحافة، والدعاية، والعلاقات العامة، أو حتى تقوم مقام الإذاعة.

ويعتبر المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى، بالمقارنة مع أوروبا المسيحية المعاصرة، مجتمعًا «أدبيًّا متطورًا ومعقدًا»؛ فالعرب -في كل الأزمنة- أظهروا مهارة متفردة في فن الكلمات، وتقديرًا واضحًا واستجابة سريعة لها

في مجتمع كهذا، يكون للمعلومة والتصوير أو التشبيه أو الاستعارة أهمية بالغة، إليها يستند نجاح أو حتى بقاء الحاكم بتطويعها لخدمة أهدافه.

إن الافتقار إلى الإعلام الجماهيري، الذي يخدم أصحاب السلطة، أو الساعين إليها عن عالمنا اليوم، يحيلنا إلى الحاكم في العصور الوسطى، الذي وجد السبيل في شاعره، الذي ينظم له القصائد مقابل المكانة التي يحظى بها، لسرد الأحداث، وتقرير الآراء، أو الوصف التصويري لشخصية الحاكم، في القصائد التي كانت مفعمة بالحيوية، وتتيح التخليد، وتعبر عن احتياجات سيده!!

وقد ساعد «مديح» الشعراء في تقديم الحاكم للعامة في صورة مضيئة، بينما أفسد «الهجاء» صورة أعدائه المتمردين عليه، أو المعارضين المنافسين له ولم تكن أهداف عرض السياسة العامة، وإبداء الرأي، ونشر الأخبار هي الاهتمامات الوحيدة لهذا النوع من الصحافة الشعرية، بل كان يمكن للشاعر أيضًا أن يوفر من خلالها الأساس الاجتماعي لحدث ما، كالاحتفاء بذكرى معينة في صورة شعرية، مثل الميلاد أو الزيجات، أو ذكرى

وفاة العظماء.

ويمكنه أيضًا أن يروج لاهتماماته الخاصة، بل حتى أن يدلل على وقوع الشيء قبل حدوثه، والإعلان عن البضائع لبيعها، وفيما يمكن مقارنته بوظائف الصحافة الحديثة من ابتزاز، أو تهديد لشخص ما بأن يطلق عليه نيران قصائده الهجومية.

ويستطيع الشاعر أن يجعل من اهتماماته، أو اهتمامات سيده الذي يخدمه، أو يأمل في خدمته، في مقدمة اهتمام الجماعة التي يشعر بالانتماء إليها، والتي يمكن أن تكون جماعة عرقية، أو قبلية، أو دينية، أو دنيوية سياسية، وأحيانًا -وإن كان نادرًا- جماعة محلية.

وعادة ما يكون هدف الشاعر دعائيًا، بمعنى أنه يسعى للتحكم في آراء الرجال ومواقفهم، بأن يحثهم على فعل ويقنعهم به، أو أن ينصحهم بالعدول عن فعل آخر، وأحيانًا ما يكون هدفه مباشرًا بأن يحرض على الفعل، ولا يكتفي بمجرد الإقناع به.

وربما كان المثل الأكثر شهرة على ذلك، والمسجل في التاريخ العربي، هو مذبحة الأمراء الأمويين، بعد وصول العباسيين للسلطة.

ففي ترجمات عدة مختلفة، أنكر شعراء الحماية، الإدعاء الذي ادعاه شاعر عدائي بأنهم السبب في المذبحة، أو على الأقل، أطلقوا الإشارة للقتلة لكي يبدأو عملهم.

مثل هذه القصص أضفى عليها بعدًا دراميًا، ومبالغ فيها دون شك لكنها تعكس جانبًا مهمًا من جوانب وظيفة الشعر والشاعر في الحياة العامة.

إن القصيدة المعادية لليهود لأبي إسحاق، تعمد بوضوح للوصول إلى نتائج لم تكن مجرد تنفيس عن مشاعر الغضب لدى الشاعر، ويثير الشكل والنمط الشعري لها الاهتمام لذاته.

فقد كان وزن القصيدة حادًا وقصيرًا، واللغة بسيطة مباشرة، والتقرير فيها متماسكًا وقسريًا، موجهًا إلى جنود البربر السانهاجا، الذين لا يتوقع منهم أن يقرروا، أو حتى يفهموا علم العروض المعقد، والمفردات المبهمة، وفن صناعة الأصنام المحكم،

والتلميح التضميني، وكل هذه كانت تقنيات تقليدية في الشعر العربي الرسمي لكنه لم يستخدمها.

هذه المرة أراد أبو إسحاق أن يصل إلى قطاع عريض من العامة، ويبدو أنه نال ما أراد، ويقول ابن الخطيب: إن أبا إسحاق تمكن من تدمير جوزيف بن ناجريللا، بواسطة «قصيدة»، والتي يشهد السانهاجا فيها ضده.. حتى إنهم قتلوه، وهاجموا شعبه اليهودي أيضًا، ويخلص ابن الخطيب إلى أن هذه القصيدة كانت «السبب في استئصالهم».

ولكن لا يبدو أن هذا ما حدث؛ فالتقارير اليهودية عن المذبحة لا تذكر أبا إسحاق، ولا قصيدته، وكذلك التقارير العربية عنها، والتي وضعت تقريرًا أكثر تفصيلًا عن الانفجار الذي أدى إليها، وتشرح الظروف والملابسات التي وقعت فيها المذبحة، دون إشارة إلى الشاعر الذي أثار الرأي العام ضد اليهود.

ويمكن إنكار القصة التي تقول بأن الشعر كان السبب المباشر والفوري لما حدث، باعتبارها مبالغة درامية، لكنها على أي حال يمكن يقينًا أن تؤخذ على اعتبار أن هذه القصيدة الدعائية بقسوتها، وتحريضها على مشاعر الكراهية والعنف، مهدت الطريق لما حدث.

ففي القصيدة، يتحدث أبو إسحاق على لسانه، لا على لسان سيده، وهدفه المباشر كان رجل دولة يهوديًا ذا نفوذ وسلطة، ويبدو أن الشاعر كان يكن تجاهه حقدًا شخصيًا، وأغلب الظن أن «دوزي» و«جارسيا جوميز» «Dozy & Garcia Gomez» لهما الحق في أن يرجعوا غضبه إلى إحباط طموحاته الشخصية على يد ابن ناجريللا.

لكن هجاءه واتهامه كانا يهدفان إلى اليهود عمومًا، وليس ابن ناجريللا كفرد، وقد وجهه لليهود كيهود، بحيث يؤدي إلى إثارة مشاعر الانتقام لدى المسلمين الغاضبين.

إن الإساءة لليهود والغضب عليهم تتمحور حولها القصيدة، ولكن في تناقض يثير الدهشة، مع العداء لليهودية والسامية في المسيحية، لا ينكر أبو إسحاق حق اليهود في

الحياة وامتلاك أسباب العيش وممارسة شعائر دينهم.

فهو يدرك تمامًا أن تلك حقوق كفلها لهم قانون أهل الذمة، وهو العقد المبرم بين الدولة المسلمة والجماعة غير المسلمة من أهل الكتاب، الذين يتسامح الإسلام معهم، وتمتد حماية الدولة لتشملهم، وهم يُعرفون بالذميين.

وكما ذكرنا من قبل، كان أبو إسحاق قاضيًا؛ لذا فإنه لا يسعى لإنكار أو التقليل من قيمة هذا العقد، بل إنه في الواقع، وحتى في غضبه الشديد، يبذل جهدًا ليذكر نفسه وسامعيه، أن قتل اليهود وسرقتهم لن يكون عملًا غير شرعي، ولن ينقض عهدًا أو ميثاقًا، تحرم الشريعة الإسلامية نقضه حيث يجادل بأن اليهود هم أنفسهم قد نقضوا العهد، ولذلك لم يعد عهدًا ساري المفعول أو ملزمًا وبذلك فإن المسلمين وحاكمهم، تحرروا من التزاماتهم التي يمليها عليهم ذلك العهد، وصار لهم الحق في مهاجمة وقتل ومصادرة أموال اليهود، دون أن يكونوا اقترفوا أي إثم.

ويبين أبو إسحاق كيف نقض اليهود -في رأيه- العهد، وبأبسط العبارات، بأنهم فشلوا في الحفاظ على المكانة اللائقة بهم، أي التي منحت لهم حيث إن ميثاق أهل الذمة، يحدد بوضوح أن تلك الجماعات تتمتع بالحماية، شريطة الاعتراف بتفوق الإسلام والمسلمين في العالم، تمامًا كما في العالم الآخر، ويجب عليها أن تقبل بشروط أو التزامات مالية معينة «الجزية»، وقيود اجتماعية كرمز لامتثالهم وهذه الشروط محددة تمامًا في كتب الشريعة، لكن لم تكن الحكومات الإسلامية تطبقها بصرامة.

وعلى عكس مشكلات مماثلة في البلاد المسيحية، كانت الممارسة العملية أكثر تسامحًا -في العادة- من المتوقع، وقد تمتع المسيحون واليهود بحقوق أوسع، وفرص أفضل مما كان ينبغي لهم إذا طبق الميثاق بشروطه الشرعية.

على أي حال، كان هناك شعور محدد، بأن الجماعات غير المسلمة لها مكانها، ولا يسمح لها بتجاوز هذه المكانة، ويبين أبو إسحاق، مع بعض المبالغة، موقع هذه المكانة، وأين يجب أن تكون.

ولا شك أن نقدًا لاذعًا مثل نقد أبي إسحاق، والمذابح الوحشية مثل مذبحة غرناطة عام ١٠٦٦، يعد أمرًا نادر الحدوث في المجتمعات الإسلامية، وعندما يحدث مثلها، كانت الظروف المحيطة تكاد تكون واحدة؛ حيث ينمي أعضاء مجتمع الأقلية ثروتهم وتزداد سلطتهم، أحيانًا من اليهود وغالبًا من المسيحيين، وبهذا يفقدون حقوقهم بسبب إثمهم، ويجلبون لأنفسهم العقاب.

وتعد كلمة «ذل» هي الأكثر شيوعًا في وصف اليهود، وهي تدل على الاحتقار، ومن الواضح أن أبا إسحاق توقع أو تمني ليهود زمانه أن يظلوا فقراء متواضعين، بل في مرتبة متدنية.

وفي الممارسة العملية، فقد أتيح لليهود -كما لجماعات الأقلية الأخرى- قدر كبير من حرية العمل والاختيار، لكن مما يثير دهشة بالغة، أن الانطلاق من الوضع المتفق عليه، الذل، كان أمرًا جديرًا بإثارة غضب جماهير المسلمين.

إن مكانة اليهود والمسيحيين تحت حكم الإسلام التقليدي، كانت بلا شك على مسافة بعيدة قليلًا من يوتوبيا الإيمان المتبادل التي يتصورها الرومانسيون المعاصرون، والمدافعون عن الدين الإسلامي، لكنه كان وضعًا مكنهم من البقاء في عهود من الازدهار.

وبالنسبة للأذن المعاصرة، يبدو اصطلاح «مواطن من الدرجة الثانية»، ذا وقع ثقيل وشرير، إلا أن المواطنة من الدرجة الثانية، والتي تضرب بجذورها في التقاليد، والتي تكون محل احترام القانون والعرف، تظل بشكل إيجابي أفضل من مواطنة من الدرجة الأولى على الورق فقط.

إن الحقوق الدستورية في بلاد ليس للمفاهيم فيها أي معنى، تعد ولا شك، بديلًا هزيلًا للمزايا التي يدافع عنها المجتمع في تقاليده وبالنسبة للمواطن في ديمقراطية ليبرالية، لا شك أن وضعية الذمي «أمر لا يمكن احتماله»، لكن بالنسبة للعديد من الأقليات في عالم اليوم يبدو هذا الوضع، الذي يتمتع بقوة دفع ذاتية من المجتمع الذي يعترف لها بحقوق، وإن كانت محدودة، وضعًا يستحق الحسد.

الفصل الرابع عشر

السلطان والملك والطبيب اليهودي

تعد أكثر الأفكار الرئيسية شيوعًا في القصة الزاخرة بالأعمال البطولية لابن ميمونة «Maimonides» كبطل يهودي في التراث اليهودي، هي قصة دعوته للذهاب لعلاج ملك إنجلترا، «ريتشارد قلب الأسد» «Richard Lionheart» الذي ذهب إلى فلسطين مع الحملة الصليبية الثالثة، ورفضه هذه الدعوة.

وتتخذ الرواية، التي تظهر -تقريبًا- في كل سيرة ذاتية لابن ميمونة، وفي معظم القصص الشعبية عند اليهود أشكالًا متعددة، حيث تخبرنا أكثر الروايات بساطة، أن الملك سعى في ظروف ما، إلى الإفادة من خدمات ابن ميمونة كطبيب، ثم طورت في رواية أخرى إلى عرض من الملك له كي يعمل لديه كطبيب خاص، أو أن يرافق ابن ميمونة الملك أثناء عودته إلى لندن، وعادة ما يطرح ارتياحه لمنصبه في بلاط السلطان بالقاهرة كسبب لرفضه الدعوة، وأحيانًا ظروف عدم الاستقرار في لندن.

إن نشأة هذه الرواية وتطورها، يعطي مثالًا يثير الفضول ويدل على طرق وصلاحية التأريخ الشعبي للأحداث وفق تسلسلها الزمني، وتستمد الرواية في أشكالها المتعددة من مصدر واحد هو: «تاريخ الحكماء»، أو تاريخ الأطباء، للكاتب المصري المسلم: «جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي» (١١٧٢ -١٢٤٨)، الذي ولد في «قفط» إحدى قرى الصعيد في مصر، من عائلة من الباحثين الأكاديميين والموظفين الرسميين.

وعندما كان في الخامسة عشرة من عمره، عُيِّن أبوه المساعد الأول للوزير الأول للسلطان «القاضي الفاضل»، والذي أصبح الراعي والمحسن على ابن ميمونة.

ثم انتقلت عائلته إلى فلسطين، وبعد سنوات من الترحال، استقر القفطي في نهاية المطاف في حلب، حيث ظل هناك حتى وفاته.

وكان من بين أقرب أصدقائه، طبيب يهودي هو «جوزيف بن يحيى بن شمعون» «Joseph ibn Yahya ibn Shimon» وهو من تلاميذ ابن ميمونة، وكان نسخة من جوزيف بن أقنين القفطي «Joseph ibn Aqnin Alqifti» وهكذا كانت لديه الفرصة، في جمع معلومات عن السيرة الذاتية لابن ميمونة التي ضمها لكتابه.

وكتب هذه الموسوعة عن السيرة الذاتية للأطباء فيما بين ١٢٣٠ و١٢٣٥م. وللأسف فُقِدَ المرجع الكامل، ولكن بقي مختصر له، قام بجمعه محمد بن علي الزاورزاني بعد عام من وفاة القفطي، ولم تظهر الطبعة العربية للمرجع حتى عام ١٩٠٣، بينما لم يترجم حتى الآن لأية لغة أوروبية.

وقد صار الفصل الذي يتحدث عن ابن ميمونة على أي حال، معروفًا للباحثين الأوروبيين في وقت مبكر، عندما نشر باحث ماروني كازيري غازين» «Casiri Ghazin» المرجع العربي مع ترجمة لاتينية، وذلك في قائمة للمخطوطات العربية أعدها في مكتبة إسكوريال «Escorial» والذي طبع في مدريد عام ١٧٦٠م، وقد استخدم هذه الترجمة اللاتينية «هينريش جريتز» «Heinrich Graetz» وكُتَّاب آخرون من القرن التاسع عشر.

ويذكر القفطي في الفصل الذي يتناول سيرة ابن ميمونة: «... ترك ابن ميمونة إسبانيا، وسافر إلى مصر مع عائلته، واستقر به المقام مع اليهود في حي الفسطاط» وقد أعلن عن يهوديته للناس، وعاش في المربع المسمى «المسيسة» «masisa». وكان يكسب قوته من تجارة الأحجار الكريمة، كما قام بتدريس الفلسفة، وذلك في الأيام الأخيرة لسلالة العلويين في مصر وقد أراد العلويون أن يوظفوه مع غيره من الأطباء، وأن يرسلوه إلى ملك الفرنجة في «عسقلان» الذي طلب منهم طبيبًا، لكنه رفض القيام بالمهمة، وأحجم

عن الخوض في هذا الأمر.

وعندما انهارت دولة العلويين، وحكم «الغز» «Ghuzz»(*) مصر، أخذه القاضي الفاضل «عبد الرحمن بن علي البايساني» وأفاض عليه من كرمه، وخصص له «راتبًا سنويًا».

وحيث إن «كازيري» أسس ترجمته اللاتينية بشكل مباشر أو غير مباشر، لمعظم الكتابات التالية عن الموضوع، فربما كان مفيدًا أن نقتطف من ترجمته الجزء الذي يتناول ملك الفرنجة (نقلًا عن المصدر اللاتيني ص ١٧٦)، مع ملاحظة أن ترجمته تختلف بعض الشيء عن الأصل، في الشكل وفي تركيزها على نقاط معينة.

علاوة على ذلك، فقد حذفت جملة مهمة، من الأصل والترجمة، وذلك في أواخر الدولة العلوية في مصر، ومن الأصل تتبين عدة نقاط مهمة تطفو على السطح:

١ - اسم ملك الفرنجة لا يظهر فيها.

٢ - ليس هناك أي دليل لإظهار ما إذا كانت المهمة المطلوبة وظيفة دائمة، أم مجرد زيارة.

٣- ليس هناك اقتراح من أي نوع، بمصاحبة ملك الفرنجة في طريق عودته إلى بلده في أوروبا.

٤ - ليس هناك سبب واضح لرفض ابن ميمونة القيام بالمهمة.

٥- ليس هناك تاريخ محدد للحدث، وإن كان هناك إيحاء قوي بأنه حدث في بداية فترة عمل ابن ميمونة كطبيب في مصر، أي قبل سقوط دولة الفاطميين عام ١١٧١م، وقبل أن يؤسس لنفسه كطبيب ناجح في مصر.

من كان ملك الفرنجة إذن؟

ويفترض كازيري أن الواقعة حدثت أثناء احتلال الفرنجة الأول لمدينة عسقلان (١١٥٣ -١١٨٧). ويضع أربعة احتمالات بين الملوك الأربعة الذين حكموا المملكة اللاتينية في القدس في تلك الفترة.

ويبدو أن جريتز هو أول من يؤكد أن ريتشارد قلب الأسد هو الملك الذي تدور حوله الرواية، دون دليل على ذلك.

ويتضح من الترجمة أن جريتز ليس مسئولًا عن رواية دعوة الملك لابن ميمونة للذهاب معه إلى لندن، حيث تبدو في هوامش الكتاب في تعليق كتبه إيلين وإبراهام «Yellin & Abrahams» على نظرية جريتز.

فجريتز لم يورد في ترجمته أي أسباب لرفض ابن ميمونة للدعوة، لكنه على أي حال، يعرف الملك المجهول بأنه ريتشارد قلب الأسد بثقة ويقين، آمل أن أبين أنها ثقة ليس لها مبرر على الإطلاق، كما أنه أضاف للراوية عنصرين لا وجود لهما في المصدر الأصلي.

ويمكننا أن ننحي جانبًا افتراض جريتز، بأن سمعة ابن ميمونة كطبيب، هي التي جعلت الملك ريتشارد يتمنى تعيينه كطبيب خاص له؛ فمن المصدر الأصلي، يبدو واضحًا أن ملك الفرنجة -بالكاد- يطلب طبيبًا، وأن السلطات في القاهرة هي التي اختارت ابن ميمونة، وقد أشرنا من قبل، أن المصدر يتحدث بشكل مجرد عن إرسال طبيب للملك، ولا يذكر أي شيء كان عن تعيينه كطبيب دائم.

وعليه يجب أن نغض النظر أيضًا عن ذلك؛ لأنه محض خيال برغم يقين جريتز، وتكرار العديد من الكتاب لرأيه، فإنه ليس هناك يقين -أو حتى احتمال يقين- أن ملك الفرنجة صاحب الدعوة، كان حقيقة ريتشارد قلب الأسد.

وإذا سلمنا بصدقية رواية القفطي -التي تستند رواية جريتز كلها عليها- نجد أن الحدث وقع فيما بين ١١٦٥م عند وصول ابن ميمومة لمصر عام ١١٩٢م عندما انسحب ريتشارد قلب الأسد من عسقلان، بناء على بنود اتفاقية السلام المبرمة في ذلك العام،

وتدمير الحصن فيها، إضافة إلى أنه من كلمات القفطي في روايته، هناك احتمال بأن تضيق الفترة الزمنية لهذا التاريخ.

«حدث ذلك في أواخر أيام الدولة المصرية الفاطمية؛ حيث أرادوا أن يوظفوه بين أطباء آخرين، وأن يرسلوه إلى ملك الفرنجة في عسقلان الذي طلب منهم طبيبًا، لقد اختاروه لكنه رفض...».

إن هوية المخاطبين في روايته ليست واضحة تمامًا في المصدر الأصلي، ولكن يبدو أن هذه الأحداث، وقعت قبل مجيء الغُز «Ghuzz»، وقد افترض ماكس مايرهوف «Max Meyerhof» أنها تعود على رجال البلاط الفاطمي، ولذلك أشار بأن ابن ميمونة كان بالفعل طبيبًا بالبلاط تحت حكم آخر الخلفاء الفاطميين.

وفي كلا الحالين يبدو واضحًا من المصدر الأصلي، أن ذلك حدث تحت حكم الفاطميين، الذين أرادوا توظيف ابن ميمونة، وأنه في عهدهم وصل الطلب من ملك الفرنجة أن يرسلوا له طبيبًا، وأنهم اختاروا ابن ميمونة.

ويلمح «مايرهوف» بشكل عابر إلى أن ملك الفرنجة المقصود ربما كان أماlريك «Amalric» لكن هذا لا يعد حاسمًا في ذاته، فالمرجع الذي نستعين به، باعتباره مصدر القفطي، ليس الأصل لكنه موجز متأخر له.

وبرغم أن القفطي كان باحثًا دقيقًا بشكل عام، فإن سيرته الذاتية عن ابن ميمونة تحتوي على بعض الأخطاء، لذلك يمكن التنبؤ بأن قصة طلب ملك الفرنجة في عسقلان، برغم أنها صادقة في ذاتها، انحرفت عن مكانها الصحيح في التسلسل التاريخي.

لذلك، يمكننا الآن أن نضع الملك ريتشارد قلب الأسد، جنبًا إلى جنب مع الملوك التالين له في عسقلان كمرشحين محتملين، برغم أن ترشيحهم يبدو ضعيفًا، بالمقارنة مع ريتشارد الذي قدم إلى عسقلان، قبل سقوط الخلافة الفاطمية عام ١١٧١م.

وعند هذه النقطة ربما كان مفيدًا أن نستطرد، من أجل مراجعة تاريخ مدينة عسقلان

خلال هذه الفترة، فقد ظهرت المدينة للوجود لأول مرة عام ١٠٩٩، عندما دخلت القوات المصرية وأقامت مدينة عسقلان بعد استيلاء الصليبيين على القدس، ثم على مدى نصف قرن تلت، ظلت عسقلان حصنًا مصريًا يستخدمونه كرأس جسر، وقاعدة للغارات داخل الإقليم الذي أقامه الفرنجة في فلسطين.

ومع تضخم السكان بالمدينة، بتدفق المسلمين اللاجئين من المناطق المحتلة بالصليبيين، ظلت حامية عسكرية، وعززت بالقوات من مصر بشكل منتظم، وصارت مركزًا رئيسيًّا، وهدفًا محوريًّا في الصراع بين الصليبيين والحكام المسلمين في مصر.

وقد أقلقت الغارات المصرية من عسقلان الصليبيين بدرجة خطيرة، فأقاموا سلسلة من القلاع حولها لكي ينهوا التهديد الذي سببته الغارات على مملكتهم في القدس، ثم في نهاية الأمر، بعد حصار دام سبعة أشهر عام ١١٥٣، استولى الصليبيون على المدينة بهجوم بحري بري مشترك، ولكونها ظلت قاعدة للتحرك المصري ضد الغزاة الفرنجة، صارت الآن نقطة انطلاق المغامرات السياسية والعسكرية التي قام بها الفرنجة في مصر.

وقتها، كانت الخلافة الفاطمية تلفظ أنفاسها الأخيرة، ولم يتردد الوزراء المتمردون، الذين تنازعوا على السلطة في القاهرة في صراعهم اليائس، أن يبحثوا عن خلفاء لهم، فطلبوا مساعدة الفرنجة والمسلمين من سوريا، ثم في ستينات القرن الثاني عشر، صار الصليبيون قادرين حتى على ابتزاز جزية سنوية من القاهرة، حتى إنه في مناسبتين عامي ١١٦٤، ١١٦٧، قاد ملك أورشليم (القدس) «أماليك» جيشًا من أجل إنقاذ الوزير أو الخليفة.. ظاهريًّا في مصر.

أطلق الفرنجة حملة ثالثة في ديسمبر ١١٦٨، لكن في هذه المرة توحدت كل القوى المصرية الثائرة، وأجبرت قواتها جنود الفرنجة على الانسحاب من مصر ثم بعد ذلك، مع تعزيز ورسوخ سلطة صلاح الدين في مصر تراجع الصليبيون إلى وضع دفاعي، وفي عام ١١٨٧ بعد هزيمة صلاح الدين لهم في معركة حطين الحاسمة، أجبروا على تسليم عسقلان مع غيرها من القلاع الحصينة في فلسطين إلى القائد المنتصر، الذي قاد القوات

الإسلامية المقاومة للحملة الصليبية.

وكان الاحتلال الثاني للمدينة، نتيجة الحملة الصليبية الثالثة قصير المدى، ثم بعد هزيمة صلاح الدين في «آرسوف» «Arsuf» في ١١٩١، وجد صلاح الدين أنه غير قادر على التمسك بعسقلان، لذلك دمرها وأخلاها من السكان.

وعندما دخلها ريتشارد قلب الأسد في يناير ١١٩٢، وجدها مدينة مهجورة مقفرة، فشرع على الفور في إعادة بناء الحصون، ثم دمر المدينة وانسحب طبقًا لشروط السلام الموقعة في خريف العام ذاته ١١٩٢، أما الاحتلال الثالث على يد الفرنجة في القرن الثالث عشر، فلا يعنينا لأنه وقع بعد وفاة ابن ميمونة. فخلال الفترة الممتدة، التي تحددت بوصول ابن ميمونة إلى مصر، وانسحاب ريتشارد قلب الأسد من عسقلان، كان الملوك الأربعة قد حكموا مملكة أوشليم اللاتينية وهم: أماليك «Amalric» (١١٦٣- ١١٧٤) وبولدوين الرابع «Baldwin» (١١٧٤ -١١٨٥)، وبولدوين الخامس «Baldwin» (١١٨٥ -١١٨٦)، وجاي دو لوسينان «Guy de Lusignan» (١١٨٦ -١١٩٢).

ويمكننا إضافة اثنين هما: كونت/ ريموند الثالث لتريبولي «Count Roumand 3 of Trpoli» الذي تولى الملك كوصي على عرش المملكة (من ١١٧٤ إلى ١١٧٧)، ثم من (١١٨٥ -١١٨٦) بالإضافة إلى ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا.

ومن بين المرشحين الستة، يظل ريتشارد الأقوى احتمالًا أن يكون صاحب الطلب بإرسال طبيب إلى عسقلان فهو آخرهم، ودخل عسقلان عندما كان ابن ميمونة شخصية شهيرة كطبيب يحتفى بها في القاهرة، وإن كانت كلمات القفطي في مرجعه، والاحتمالات المضمرة للموقف توحي أن واقعة الطلب حدثت عندما كان ابن ميمونة وافدًا جديدًا مجهولًا بينما كان ريتشارد، الوافد حديثًا من بلاد الفرنجة، يعد الأبعد احتمالًا من ملوك الفرنجة الذين تأقلموا على الشرق في سوريا، في أن يسعى للحصول على خدمات طبيب شرقي، كما كانت إقامته في عسقلان لفترة قصيرة، استمرت بضعة أشهر فقط، وكان منهمكًا معظم الوقت في محاربة المسلمين الثائرين، وأخيرًا فإن ريتشارد معروف في

التاريخ العربي باسم ملك إنجلترا، ولذلك هناك احتمال ضئيل أن يوصف ببساطة باسم ملك الفرنجة.

وفي أغسطس ١١٩٢ سقط الملك ريتشارد صريع المرض، ويحتمل أن يكون بحمى التيفوث، وقد ذكر كاتب السيرة الذاتية له هذا المرض، كما ذكره سكرتير صلاح الدين، وكاتب سيرته الذاتية «بهاء الدين» وكلاهما اتفق على أن قادة المسلمين، اتخذوا موقفًا متعاطفًا بخصوص الحالة الصحية للملك ريتشارد، وقد ذكر ريتشارد ديفايزس «Richard of Devizes» كاتب سيرته الذاتية -قصة مشكوك في صحتها- تبين كيف أن شقيق صلاح الدين «السلطان العادل» حضر لزيارة الملك، ويقول «بهاء الدين» إن الملك ظل يرسل مبعوثين لصلاح الدين، لطلب الفواكه والثلج، وكان يتضور إليهما جوعًا في حالة الحمى.

ويقول بهاء الدين: إن السلطان «منحه كل ما طلب أملًا في الحصول على معلومات استخباراتية، من خلال حاملي الرسائل». وفي هذه المناسبة -دون شك- رغم أنه لا يذكرها على وجه التحديد، ظن جريتز وافترض أن الملك طلب من القاهرة إرسال طبيب يقوم على رعايته صحيًا ولكن تبقى الحقيقة على أي حال، أنه برغم أن مرض ريتشارد أمر تعرض له كلا المصدرين الفرنجي والمسلم، فإن أيهما لم يعط -في حدود علمي- أي إشارة عن مثل هذا الطلب، وهو حذف يصبح ملحوظًا من وجهة نظر ميل كلاهما لفكرة الشهامة، والشرف المتبادل القائم على الاحترام بين كل من ريتشارد وصلاح الدين والاتصالات الودية بينهما.

ومن بين الملوك الآخرين كلهم كان لديه صلة ما بعسقلان، كان «أماليك» في العادة هناك حيث استخدمها كقاعدة لحملاته على مصر، بينما «بولدوين» كان موجودًا في قوات الدفاع عن عسقلان قبل أن يصبح ملكًا.

ويعد «أماليك» -من بين كل المرشحين- أكثرهم احتمالًا على الإطلاق بأن يكون صاحب الطلب، فقد كان تولى الملك فعليًا، عندما وصل ابن ميمونة لمصر، واستمر في

الحكم ثلاث سنوات بعد عزل آخر خليفة فاطمي، وبذلك فهو الوحيد بين الملوك الذي تنطبق عليه شروط الاعتبار، كما يبدو أكثر ترجيحًا إذا كان لابد لنا من اعتبار الحدث قد وقع بين عامي ١١٦٥ و١١٧١م.

وهناك ما يدعم هذا الافتراض، فهو على عكس الملوك الآخرين، كان مهتمًا ونشيطًا في الشئون المصرية، ولعب دورًا في حرب أهلية دارت رحاها في مصر، في تحالف مع واحدة من الأحزاب في مصر.

والأكبر احتمالًا، أن فترة تعاونه السياسي والعسكري مع الوزير شوار، كانت في الوقت نفسه دعوة السلطات المسلمة في القاهرة، طلبًا لحضور ملك الفرنجة في عسقلان.

ويعد أمرًا معروفًا من مصادر عدة، أن الفرنجة الذين استقروا في سوريا وفلسطين، احترموا المعرفة المتقدمة للشرق، واستشاروا في بعض الأحيان أطباء شرقيين.

وبالنسبة لأماليك، لدينا مراجع تؤكد مثل هاتين الاستشارتين:

إحداهما القصة التي رواها «ويليام من تاير «William of Tyre عن استدعاء أماليك -عند احتضاره- لأطباء يونانيين وسوريين ودول أخرى معروف عنها مهارة أطبائها.

ويفهم من ذلك أنها المناسبة التي سعى فيها إلى خدمات ابن ميمونة، برغم أنه يجب ملاحظة أن استشارة الملك وهو في فراش الموت حدثت بعد ثلاثة أعوام من نهاية الخلافة الفاطمية.

وعلى ذلك، فإننا نجد تأكيدًا غير مباشر، في قصة ذات صلة بالمؤلف الذي وضع سيرة متسلسلة عن الأطباء، وهو السوري ابن أبي عسيبية (١٢٠٣ -١٢٧٠) فهو يقول في حديثه عن الطبيب المسيحي/ أبو سليمان داوود -المولود في القدس، والذي أقام في مصر:

«قال لي الطبيب/ رشيد الدين أبو حليقة بن الفارس بن أبي سليمان، أنه عندما عاد الملك أماليك إلى مصر أدهشته مهارة أبي الطبية، وسأل الخليفة أن يتركه له، ثم أخذه

وأبناءه الخمسة إلى القدس..».

إن طرح رشيد الدين أهل الثقة، الخاص باختبار أماليك بعد إعجابه بمهارة أبي سليمان يذكرنا بشكل يثير الدهشة، بقصة جريتز عن شهرة ابن ميمونة التي وصلت ريتشارد قلب الأسد.

وفيما يبدو أنه أكثر احتمالًا، أن أماليك ببساطة طلب طبيبًا فحصل على أبي سليمان داوود.

وإذا افترضنا أنه في المناسبة المذكورة طلب ابن ميمونة، وإنه رفض فطلب بعدها أبا سليمان، فربما أن اليهودي تردد، قبل أن يضع حياته بين أيدي الصليبيين، بينما المسيحي، الذي نفي من وطنه لم تكن لديه مخاوف في العودة إلى مدينته الأم وهي تحت الحكم المسيحي، وقد ذهب أماليك إلى مصر مرتين في ١١٦٤، ١١٦٧م.

ولم يعطنا ابن أبي عسيبية دليلًا، في أي المرتين تمت دعوة أبي سليمان، فإذا كان ذلك في الوقت نفسه الذي وصفه القفطي، لكان ذلك بالضرورة أثناء زيارة أماليك الثانية.

ففي عام ١١٦٤ لم يكن ابن ميمونة قد وصل بعد إلى مصر، بينما عام ١١٦٧ كان مقيمًا منذ عامين فيها.

ويمكن الاعتبار إلى سؤال أخير، عن خدمة ابن ميمونة مع صلاح الدين حيث يؤكد العديد من الكُتَّاب والمؤرخين المعاصرين الذين تناولوا هذا الموضوع، أنه بعد وصول طبيب «القاضي الفاضل»، ابن ميمونة، حظي بإعجاب صلاح الدين الذي عينه طبيبًا في بلاطه، ويرجع البعض رفضه دعوة الملك ريتشارد إلى هذا التعيين.

فإذا كان الأمر، كما يفترض، أن الملك محل التساؤل هو أماليك عندها يتضح تمامًا، أنه لا صلاح الدين ولا القاضي الفاضل لعب أي دور في هذه الرواية؛ حيث إن كلاهما، لم يحقق أي منصب في السلطة ذا مكانة حتى سبعة أعوام بعد تاريخ الواقعة.

وربما كان ابن ميمونة بالفعل طبيبًا في بلاط آخر خليفة فاطمي كما يفترض

«مايرهوف»، لكن ذلك يبدو أمرًا نظريًّا خالصًا، مؤسسًا على تفسير سطر واحد في مرجع القفطي.

ولا يوجد شك ن ابن ميمونة خدم كطبيب لدى «القاضي الفاضل»، الذي كان صديقًا وراعيًا له، والذي تمتع بسلطان واسع كرئيس وزراء لصلاح الدين.

ويبدو مؤكدًا أيضًا بقدر كاف، أنه في سنوات ابن ميمونة الأخيرة، قام بعلاج المرضى في القصر السلطاني حيث قال في خطابه إلى صمويل ابن تيبون «Samuel ibn Tibbon» المؤرخ في ٣٠/ ٩/ ١١٩٩ «يعيش السلطان في القاهرة، بينما أعيش أنا في الفسطاط على مبعدة يومين، وفي كل صباح يجب أن أمثل بين يدي السلطان، وإذا ما مرض هو أو أحد أبنائه. أو واحدة من زوجاته، فأنني أقضي اليوم بكامله في القصر... وحتى إذا لم يكن هناك داع خاص، فإنني لا أعود لبيتي أبدًا قبل العصر..». لكن صلاح الدين ذاته، ترك مصر مرة عام ١١٧٤، ومرة أخرى وبشكل نهائي عام ١١٨٢!! فهل كان ابن ميمونة في خدمته كطبيب خاص أبدًا؟!!

إن قصة عمل ابن ميمونة لدى السلطان/ صلاح الدين، على عكس قصة دعوة ريتشارد قلب الأسد له، ترتكز على الأقل على مرجع مبكر فقد كانت من أولى الملاحظات التاريخية، في سيرة ولده «إبراهام ابن ميمونة».

ويقول ابن أبي عسيبية في معرض تمجيده لابن ميمونة: «أقام السلطان: الملك الناصر (صلاح الدين) له مكانة عالية، وكان يعوده في مرضه، وكذلك كان ابنه الملك الفاضل».

ومن المؤكد، بناء على روايات أخرى أيضًا، أن ابن ميمونة كان طبيبًا بالبلاط السلطاني، أثناء حكم خلفاء صلاح الدين حسب رواية ابن ميمونة ذاته، ولكنه على أي حال، ولا في أي مصدر آخر، لم يلمح أنه خدم مع صلاح الدين ويصعب الاعتقاد، أن مريضًا في مكانة السلطان، لا يأتي ذكره على لسان ابن ميمونة الذي لم يتوقف عن الحديث عن نجاحاته المهنية، ولا على لسان معجبيه.

وقد نشر كتاب ابن أبي عسيبية لأول مرة عام ١٢٨٤، وكانت تعليقاته عن ابن ميمونة مقتضبة، في الترجمة الفرنسية لسيلفستر دو ساسي «Silivester de Sacy» عام ١٨١٠، ثم مرة ثانية عام ١٨٤٠ في ترجمة «وستنفيلد» «Wustenfield»، الذي أضاف صلاح الدين في روايته عن ابن ميمونة.

ثم تكررت الرواية على لسان مؤرخين لاحقين، على أي حال فإنها لم تكن مؤكدة، وأول شيء محل شك هو جريتز، الذي يشير أن تلك الرواية تتناقض مع خطاب ابن ميمونة إلى ابن أقنين؛ ففي هذا الخطاب، الذي كتبه بعد أعوام من رحيل صلاح الدين عن مصر، يتحدث ابن ميمونة برضا عن ممارسته الناجحة كطبيب للعظماء.

«يجب أن أذكر لك أنني حققت شهرة كبيرة كطبيب بين العظماء، مثل كبير القضاة، والأمراء، وقصر الفاضل، وغيرهم من عظماء المدينة...».

ويبدو الإيحاء في هذا المقطع، وكأن نجاحه حديث العهد، علاوة على أنه لا يحوي أي إشارة لوظيفة طبيب في بلاط السلطان.

والخطاب مؤرخ في عام ١٥٠٣ بالتقويم القبطي، وعام ١١٩١م، وكما يشير مونك «Munk» الذي نشر الخطاب، يجب أن يكون هذا التاريخ خطأ، وتوافق معظم الهيئات البحثية على تاريخ سابق له، وربما كان أقدم تاريخ محتمل هو ١١٨٧م، عندما ترك ابن أقنين -المرسل إليه الخطاب- القاهرة، وتعد التواريخ الأقرب للاحتمال ما بين ١١٨٧ -١١٩٠م لذلك، يبدو واضحًا أن تعيين ابن ميمونة طبيبًا في البلاط الأيوبي، يجب أن يوضع في مكان ما بين تاريخ الخطاب لابن أقنين -عندما لم يكن التعيين قد تم فعليًّا- والخطاب المرسل لابن طيبون في ١١٩٩.

ويبدو محتملًا أن التعيين حدث نحو نهاية تلك الفترة، حيث إن ابن صلاح الدين «الملك الفاضل»، والذي يوصف أنه راعى ابن ميمونة، والذي أهداه ابن ميمونة كتابًا له، لم يستول على السلطة بعد خروج صلاح الدين النهائي من مصر عام ١١٨٢، وربما بعد وفاته عام ١١٩٣م.

وابن ميمونة -كما تحكي لنا الرواية التاريخية في الكتب -طبيب البلاط في عهد صلاح الدين في القاهرة، دعاه الملك/ ريتشارد قلب الأسد للعمل لديه، لكنه رفض مفضلًا منصبه في القاهرة. وكون ابن ميمونة خدم صلاح الدين من عدمه في أي وقت ينبني على تصريح وحيد غير مؤكد، ويكاد يكون غير حقيقي بشكل أكيد، ودعوة ريتشارد قلب الأسد له، تعتمد على تخمين، أغلب الظن أنه خاطئ.

ويعد شيوع الروايتين، تأكيدًا ملفتًا للنظر لكلمات الشاعر الأمريكي العظيم روبرت فروست «Robert frost».

«نظرية..»

إذا آمنت بها بقدر كاف..

ولزمن كاف..

تصبح عقيدة..».



الجزء الرابع

IV

المغول والأتراك



الفصل الخامس عشر

المغول والأتراك والحكم الإسلامي

منذ حوالي ثلاثين عامًا مضت، نشر كاتب سويسري شهير في شئون الشرق لأوسط، مقالة عن الوطنية والقومية بين العرب، يناقش الموقف الذي يتخذه القوميون العرب من الماضي، وميلهم إلى إحلال أبنية وهمية خيالية محل الواقع التاريخي، حيث يذكر، نقلًا عن مسئول سوري رفيع المستوى، قوله في إشارة قاتلة:

«إذا لم يحرق المغول مكتبات بغداد في القرن الثالث عشر، لكان لنا نحن العرب، رصيدًا علميًا غزيرًا، حتى إننا كنا اخترعنا القنبلة الذرية منذ زمن بعيد، لقد أدى نهب المغول لبغداد، إلى تخلفنا لقرون عدة».

ويعد هذا موقفًا متطرفًا بلا شك، بل إنه حتى تصوير مخالف لكل ما هو متوقع، لكن الفرضية التي يجسدها، لا تقتصر على كونها تطرفًا، ولم يخترعها المؤرخون القوميون الرومانسيون، بل هي مستمدة كلية من شهادة المؤرخين المعاصرين الذين عانوا من غزو المغول، وقد نماها المستشرقون الأوروبيون الذين رأوا في غزو المغول، الكارثة الأخيرة التي قضت على الحضارة الإسلامية، وتركت آثارًا طاغية على الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى.

ومثلما دمر البرابرة الإمبراطورية الرومانية، كما كان يعتقد، كذلك دمر المغول الخلافة العباسية، باستثناء أن التدمير كان أكثر رعبًا وأطول زمنًا، والسادة الجدد –عكس البرابرة الألمان في أوروبا– لم يكن ممكنًا أن يتعلموا من الآخرين، ولا هم أنفسهم اخترعوا أي

شيء جديد على الإطلاق.

وقد امتد هذا الحكم على ما فعله المغول ليشمل الأتراك الغزاة، الذين سبقوهم خارج «السهوب»، وهاجموا شعوب الشرق الأوسط واحتلوها فيما بعد.

وقد كان حكمًا مقبولًا بشكل عام بين الباحثين الأوروبيين، ثم استعاره بامتنان، إن لم يكن بصورة مستترة، المؤرخون الرومانسيون في بلدان الشرق الأوسط، كتبرير يفسر نهاية عهدهم الذهبي، وأيضًا تخلفهم في العصر الحديث.

وقد عبر عن هذا الحكم بقوة دفع متميزة، المستشرق الإنجليزي الشهير، إدوارد جرانفيل براون «Edward Granville Browne» الذي رأى في الغزو المغولي «كارثة... غيرت وجه العالم، وأطلقت قوى مدمرة ما زالت مؤثرة، أنزلت بالجنس البشري عذابًا أكبر من أي حدث آخر في تاريخ العالم الذي احتفظنا بسجلات له».

وبالنسبة لبراون، الذي عمل في كامبريدج في الأعوام الأولى لهذا القرن، ربما بدا أن الغزاة المغول كانوا كارثة لا تقارن بغيرها، وأن حضارة اصطدمت هذا الصدام، يستحيل عليها أن تستعيد ذاتها كاملة، ولكن بالنسبة لمؤرخين أقل براءة، في عهد أقل هدوءًا، تبدو أحداث الماضي المرعبة أكثر اعتدالًا في آثارها.

وكان المستشرق الروسي في. في بارتهولد «V.V. Barthhold» قادرًا على إنجاز وجهة نظر أكثر تواؤمًا مع التدمير المغولي، وتقييمًا أكثر غلظة للقوى الاستردادية لضحاياه، وذلك في موسكو عام ١٩١٧م.

على أي حال من الخطأ اعتبار أن الحياة الثقافية في البلاد المحتلة انتهت، وأنها استمرت فقط في المناطق التي أفلتت من انتهاكات القوات المغولية والحقيقة أنه كانت هناك شعوب ذات ثقافة، احتلها شعب متوحش، وما زالت تؤمن بالآثار المدمرة لهذا الاحتلال، فعندما كانوا يحتلون مدينة ما، كان السكان فيها عرضة للقتل الوحشي الجماعي، باستثناء طبقة العمال المهرة التي احتاجها الغزاة.

إن الشعوب التي ظلت بعد هذه التجارب الرهيبة باقية، طبيعي أن تفكر أن بلادها لن تقوم لها قائمة لألف عام أخرى، وقد آمن الباحثون الأكاديميون في أوروبا -متأثرين في ذلك بآراء الكُتَّاب المعاصرين لذلك العهد -بأن المغول أصابوا الحياة الثقافية لآسيا وأوروبا الشرقية بضربة أثقل وأكبر تدميرًا -على سبيل المثال- من تلك التي أصابت الحياة الثقافية لجنوب أوروبا، مع الهجرة الكبرى للشعوب.

في الواقع، فإن نتائج الغزو المغولي، كانت أقل أثرًا مما يفترض،... بالإضافة إلى أن خاقانات المغول، لم يكن لديهم فرق عسكرية كثيرة، وأنهم جلبوا معهم أعضاء مجلسهم الثقافي، الذين ساعدوهم في تأسيس حكمهم، وتطبيق نظم الهيئات الحكومية المتماسكة والمتجانسة، والنظم العسكرية في البلاد التي احتلوها، وهو الحكم الذي ترسخ في عهد جانكيز خان نفسه.

منذ ذلك الحين، فإن خبرة أكثر حميمية بالكارثة، ومعرفة أعمق بالتاريخ الإسلامي من ناحية أخرى، أكدت بعض وجهات النظر الثاقبة لبارتهولد. وقد شاهدنا في زماننا هذا، حكامًا وجيوشًا إذا ما قورنوا بخاقانات المغول، وقبائل التتار، فإنهم يبدون كملائكة الرحمة، وقد شاهدنا أيضًا السرعة التي تم بها استعادة الأراضي التي دمروها بها، ولا يقبل كل الباحثين الأكاديميين الآن، وجهة نظر بارتهولد عن الصفات الكريمة والتقدمية لحكم المغول، ولكنها قوبلت باستحسان في دوائر المغول والتتار والأتراك.

على أي حال، اقترح باحثون آخرون إجراء بعض المراجعات، وعلى وجه الخصوص من بين الباحثين الروس؛ حيث كان هناك في وقت من الأوقات رد فعل ضد ما كان يقال عنه «مثالية العنصرية -القومية للأتراك- التتارية» بواسطة الكُتَّاب الأتراك عمومًا.

وقد أعلن آي. بي. بيتروشفسكي «I. P. Petrushevsky» رسميًّا أن تقييم بارتهولد لنتائج غزوات المغول، على التطور الاقتصادي لإيران والدول المجاورة «هي رؤية لا يمكن أن يقبلها المؤرخون السوفييت»، ومن الواضح أن هذا التصريح مبني على موقف مسبق»، وهو ليس تصريحًا وصفيًّا مثل القرارات التي تم تسجيلها في علم التاريخ

السوفييتي، وربما لا يقتصر على الشواهد التي يستند إليها المؤرخون.

وربما وجد بيتروشفسكي في الأوهام العدائية ضد الأتراك مفتاحًا دون استشهاد بالمؤلفين أو العناوين، «للموالين للأتراك بشكل عام»، أي أولئك الذين يصفون هوية مشتركة، وهدف مشترك يجمع الشعوب التركية داخل وخارج الأراضي السوفيتية.

وقد أعلنت تبرئة بارتهولد من المشاركة في هذه الجريمة، وأن أخطاءه ترجع إلى افتقاره إلى المنهج الماركسي في البحث، وليس لدوافع موالية للأتراك. ولكن حتى بروفيسور بيتروشفسكي نفسه، يؤكد أن عمليات التطوير التي انقطعت بالكارثة التي وقعت في القرن الثالث عشر، عادت للوجود واستكملت في القرن الرابع عشر، وينكر على رؤية بارتهولد أي منطق في التفاعل ضد تمثيل المغول على أنهم وحوش مدمرين من جانب أحادي. وربما يوافق الآن، معظم الباحثين، على أن الآثار السيئة للغزوات المغولية لم تكن باقية وواسعة المدى، بالقدر الذي كان يعتقد فيه في يوم من الأيام.

وقد عنيت قضية إعادة الاعتبار لأثر المغول على تطور العالم الإسلامي بثلاث فترات: ما قبل، وأثناء، وما بعد غزوهم للعالم الإسلامي، وهناك ثلاثة أسئلة محورية:

ماذا دمروا؟ ماذا حققوا؟ ثم ماذا خلفوا وراءهم؟

وكانت الإجابة التقليدية للسؤال الأول: إنهم دمروا دولة الخلافة، ومعها الحضارة الإسلامية العربية في أوج عظمتها، وحسبما يقرر مؤرخ سوري معاصر: «لم يعانِ الإسلام أبدًا- على مدى تاريخه- كارثة أكبر وأقوى أثرًا من تلك الكارثة -يقصد الغزو المغولي- وقد شاركه هذا الرأي العديد من المؤرخين المعاصرين له، ولعهود تالية».

إن تدمير الخلافة -التي ظلت حتى في أوقات تحللها، المركز القانوني للإسلام، ورمز وحدته- وتأسيس سلطة وثنية وهمجية- في قلب الأراضي الإسلامية، تعد في الحقيقة ضربة مريرة للإسلام والمسلمين، وليس مستغربًا أن غضبهم قد تردد صداه عبر القرون، ولكن الأهمية الحقيقية لهذا العمل التدميري مبالغ فيه إلى حد بعيد، فوقت الغزو، كان

العهد الذهبي للحضارة الإسلامية الكلاسيكية قد انتهى منذ زمن بعيد، واحتل المغول مجتمعًا، كان قد سار طويلًا على طريق الانهيار، وكان الخلفاء قد فقدوا معظم سلطتهم المؤثرة، ومع وقف الخليفة البغدادي عن ممارسة سلطاته، أظهر المغول شبح ما كان قد مات فعلًا، وكانهم أعلنوا رسميًا موت إمبراطورية الخلافة التي كانت لفظت أنفاسها الأخيرة، حتى إن بعض المؤرخين القوميين المعاصرين، الذين ازدادت حدة بصيرتهم وإدراكهم للآثار حداثة، لمثل هذه الكوارث على مسيرة الأمم، بدأوا في إعادة تقدير الأمر.

يقول قسطنطين زريق: «إن البعض لا يزال معتقدًا أن هجمات الأتراك والمغول، هي التي حطمت الخلافة العباسية والقوة العربية بشكل عام، ولكن الحقيقة أن العرب كانوا قد هزموا داخليًا، قبل أن يهزمهم المغول...».

ومن زاوية أخرى، فإن أثر الغزوات المغولية مبالغ في مداه، وفي الآثار الناتجة عن الخسارة المادية التي خلفتها، ولا شك أن الخسارة كانت جسيمة، فالضربات المباشرة للمغول، برغم أنها كانت ضعيفة بالمعايير الحديثة، فإنها كانت مهولة وساحقة بمقاييس زمان وقوعها، حتى إن المؤرخ الفارسي «جوفايني»، وهو أحد أنصار الخاقانات المغول المعجبين بهم –والذي رأى أنهم أداة لتحقيق الغاية الإلهية– يحكى كيف أنهم دمروا كل المدن التي دخلوها، ومثلوا بسكانها، ونفوهم منها، ولم يكن الخراب والدمار الذي أتوا به قاصرًا على المدن، ففي مناطق عديدة، أدى استصال الأرستقراطية العسكرية، وموت الفلاحين، أو فرارهم من بطش المغول، إلى ترك غالبية الأراضي مهجورة غير مزروعة، دون أن تجد أحدًا يطالب بها، وعادة ما تركت بشكل دائم لإقامة البدو والرعاة.

وقد أظهرت الدارسات التاريخية الحديثة أن الخراب الذي خلفه المغول، لم يكن قاصرًا على التدمير الفعلي أثناء حملات الغزو، لكنه أدى إلى تدمير الاقتصاد كلية في فارس.

وقد زاد من آثار إخلاء السكان، وإهمال أعمال الري، السياسات الفظة والابتزازية،

التي جردت الفلاحين وأفقرتهم، وأدت إلى تراجع التطور الزراعي، وتصاعد المجتمع الإقطاعي في الفترة التالية مباشرة إلا أن هذه الآثار، مهما كان هولها، كانت محدودة في مداها، والمدة التي استغرقتها، فمصر -التي كانت مركزًا للإسلام وقتها- أصبحت منذ ذلك الوقت، تحت سيادة سلطان المغول، وحجبها المركز الجديد في فارس، الذي خضعت له، كما أحاطت بها الدولة التركية المزدهرة في الأناضول.

كما لم تعد العراق معبرًا للتجارة بين الشرق والغرب، وانتقل هذا الدور لطريقين منافسين لها، طريق المغول الشمالي عبر الأناضول وفارس، والطريق المملوكي الجنوبي عبر مصر والبحر الأحمر. فقد أدى حرمان بغداد من الخلافة وحكم المغول لها، إلى عدم قدرتها على البقاء مركزًا لانطلاق الإسلام، وانتقل هذا الدور إلى القاهرة، وفيما بعد إلى القسطنطينية، تاركًا بغداد مدينة الخلافة في حال من الخراب، حيث سقطت لقرون في براثن الركود والإهمال.

ولعل خلع عرش الخلافة من العراق، والتدمير الجزئي لبلاد فارس، يعدا من الاستثناءات المهمة في المشهد العام لما بعد غزو المغول، والذي تمثل في الاستعادة التدريجية للقوة والسلطة، والنشاط المتجدد لبلدان الشرق الأوسط المسلمة. ويبدو واضحًا أن مثل هذا الإحياء، لم يكن ليتحقق، تحت حكم همج وبدائيين متوحشين ومخربين، وجماعة غير جديرة بالتعلم، وهي الصورة التقليدية الشائعة عن المغول.

وحتى إذا ما تغاضينا عن الشعور الطبيعي لمؤرخ مغولي نحو المغول، وعن المراجعات التي قام بها البحث الأكاديمي الأكثر حداثة، فإنه يبقى هناك قدر أكيد من الحقيقة في هذه الصورة. فمجرد أن استكمل الغزاة غزواتهم، بكل الرعب الذي نشروه، أدرك المغول سريعًا مزايا السلام والنظام، وصار السلام المغولي حقيقة في أغلب الأراضي التي سادوا فيها، وقد تأكدت بعض الآثار الإيجابية لحكم المغول في فارس، وبشكل فوري تقريبًا.

فبعد أن استقر الحكم، قام خاقانات المغول بإرساء الأمن والاستقرار على عكس البرابرة الأوروبيين، ولم يكن هناك ارتداد دائم عن اقتصاد المال إلى اقتصاد المقايضة، أو

عن التمدن والعودة إلى الأسلوب القروي في الحياة. فقد ارتفع رأس مال التجارة وأعطى الخاقانات للتجار كل تشجيع، ربما لمصلحتهم الشخصية، وكانت أرباحهم أكثر من أرباح ذلك الهمجي البشع الذي تعلم أن يتلطف مع بقرته الحلوب -بدلًا من قتلها- حتى إنه تعلم ذلك في وقت قصير جدًّا، ولم يكن ذلك بالإنجاز السهل.

وقد قدم ملك الخاقانات الثاني مساعدة للنشاط العلمي، فيما اعتبروه علومًا مفيدة، مثل الطب والفلك والرياضيات، وذلك بعد أن تحولوا للإسلام مع نهاية القرن الثالث عشر، ثم امتدت مناصرتهم للتعاليم الإسلامية، ومع دخول القرن الرابع عشر كان الخاقانات المسلمون قد أقاموا صروحًا رائعة للعبادة الإسلامية، ومراكز البحث والتعليم؛ فقد جلب المغول الغزاة ميزة ما بالفعل للأراضي والبلاد الإسلامية عن طريق توسيع آفاق الإسلام. فلم يقتصر حدود عالم المغول الغزاة على الأراضي الإسلامية التقليدية في الشرق الأوسط، وآسيا الوسطى، بل امتد إلى جنوب روسيا، وإلى ما كان أهم من كل هذه الأراضي وهي أرض الشرق الأقصى، التي صار الإسلام بعدها متحدًا للمرة الأولى في نظام إمبريالي واحد ممتد عبر غرب آسيا. وأتاح هذا النظام الإمبريالي الموحد انفتاح فارس على التأثير الصيني، وعلى وجه الخصوص في الفن والتكنولوجيا.

وقد فتح عالم المغول أيضًا الطريق أمام المسلمين للاتصال بحضارات أخرى، حيث انتهز الأوروبيون الفرصة المتاحة في استكشاف الأرض والطرق البحرية عن طريق فارس إلى الصين، والهند، وإن كانت فوائد هذه الرحلات الاستكشافية، كما يمكن أن يلاحظ، أكثر وضوحًا في أوروبا عنها في الشرق الأوسط، ويعد أفضل مثال على النظرة الواسعة، والاهتمامات المتعددة للعهد المغولي في فارس «جامع التواريخ» الذي كتبه المؤرخ الفارسي رشيد الدين (١٢٤٧هـ-١٣١٨هـ).

كان رشيد الدين يهوديًّا تحول للإسلام، عمل طبيبًا وباحثًا ووزيرًا، ونال ثقة الخاقان الثاني، الذي عهد إليه بإعداد تاريخ شامل للعالم، واستعان رشيد الدين بفريق من جامعي المعلومات، منهم: باحثون من الصين، وناسك بوذي من كشمير، ومغولي متخصص

في التقاليد القبلية، ورجل دين من الفرنجة، مع عدد من الباحثين الفرس، واستطاع بمساعدتهم وضع تاريخ للعالم، من إيرلندا إلى الصين، ومن خلال هذه المحاولة لكتابة تاريخ للعالم -بالذهاب لما وراء حدود الحضارات وأصولها- حقق رشيد الدين وأقرانه تفوقًا على المؤرخين الأوروبيين الأكاديميين بخمسمائة عام تقريبًا.

وبهذا، فإنه برغم أن المغول نهبوا وخربوا بعض الأراضي الإسلامية، وقضوا على نظام الخلافة في بغداد، فإنهم لم يدمروا الحضارة الإسلامية التي كانت قد سارت في طريق السقوط طويلًا قبل قدوم المغول، والتي كتب لها أن تستفيق -بأشكال متعددة- مجددًا بعد قدومهم، ولكن مجيء المغول كان علامة على نقطة تحول في عملية التغيير في النظام الشامل للمجتمع والحكومة في الشرق الأوسط.

والحقيقة أن المغول كانوا قلة عددية نسبيًّا، واقتصر حكمهم المباشر في الشرق الأوسط، على الحدود الشمالية، ولفترة قصيرة، وهم لم يورثوا لا لغة جديدة ولا دينًا جديدًا في الأراضي التي غزوها، وسواء كانت سيادتهم لها «رجعية» أو «تقدمية» تاريخيًّا، كما رأى الباحثون السوفييت ولأجيال متتالية، فإن آثار هذه السيادة لم تدم لأكثر من قرن من الزمان.

ويبدو أن الحس الغريزي التاريخي لأولئك الذين -بداية من معاصريهم، ثم فيما بعد- رأوا في الغزوات المغولية نهاية عهد وبداية عهد جديد، كان حسًا سليمًا، وكان خطؤهم الخطأ الشائع في اختصار عملية تحول طويلة ومعقدة، في حدث درامي واحد؛ إذ إنه لا يمكن فهم التحول الكبير في إسلام العصور الوسطى، بقياس ما حدث في المرحلة القصيرة للغزو المغولي وسيطرة المغول، بل يجب النظر إلى هذا التحول بخلفية أكثر شمولًا، تضم فترة أطول من حكم المغول، وبتأثير شعوب أكثر عددًا من رجال القبائل المغولية إتباع جانكيز خان وورثته.

ويمكننا أن نذكر هنا، بأن البروفيسور/ زريق يربط الأتراك مع المغول باعتبارهم غزاة الخلافة العربية المنهارة، وهو ما لا يعد ارتباطًا جديدًا، «إنه شيء متميز»، حسب قول أحد

المؤرخين، وفقًا للتسلسل الزمني للأحداث بدءًا من دمشق القرن الثالث عشر، وذلك في مناقشته لهزيمة المغول على أيدي المماليك في موقعة «عين جالوت»، «لقد هزم التتار، ودمرت قوتهم، على يد رجال من نفس فصيلتهم «الأتراك»، ويربط رشيد الدين أيضًا بين الاثنين، حيث يبدأ جميع التواريخ، كما يمكن للمرء أن يتوقع، بتاريخ «السادة الحاليين للعالم -المغول-» ويقع المجلد الأول من «جامع التواريخ» في جزأين»: الأول يتناول الشعوب التي سكنت السهوب الجرداء عمومًا، والثاني يتناول جانكيز خان وخلفاءه، ويوضح تقسيمات وسلالات، وأساطير القبائل ساكني السهوب، وهي تشمل الأتراك كما المغول، وقد صار الكتاب مرجعًا للخرافات التركية البطولية والتاريخية حتى إن أسطورة الأصل القبلي للأتراك، كما أشار البروفيسور هاتو «Hatto»، هي في الحقيقة «تتلاقى مع الصورة الزائفة للقصص البطولية للمغول، الأكثر تألقًا على المستوى الشعري للأسطورة، والقصة الشعبية».

والحقيقة أن الأتراك والمغول كانا متمايزين عن بعضهما إثنيًا وثقافيًا ولغويًا، وإن كان بينهما أشياء كثيرة مشتركة، فكلاهما أتى إلى الشرق الأوسط، من أراضي السهوب الجرداء في وسط وشمال شرق آسيا حيث شاركوا في نمط الحياة الرعوي نفسه، وتعرضوا لنفس المؤثرات، وكانت هذه الجذور والميول المشتركة سببًا في تقرب المغول للأتراك، أكثر من أي من الشعوب الأخرى التي احتلوها، حتى إن «جانكيز خان» نفسه، استعان بالمستشارين الأتراك الأويجر «Uygur»، وأدخل النص الأويجري إلى اللغة المغولية.

وقد اعتمد المغول -بأعدادهم القليلة- على الدعم التركي، في شئون الحرب وإدارة الحكم ثم، وعند مرحلة بعينها، اندمج المغول في الأراضي الإسلامية، وذابوا في كتلة الرعايا المسلمين، حتى إنهم فقدوا لغتهم، وتبنوا أشكالًا مختلفة من اللغة التركية بدلًا منها، وكان لقب «التتار» نفسه، الذي كان في وقت ما اسمًا لقطاع من الشعب المغولي، يطلق على المسلمين الذين سكنوا الحدود التي كانت تحت حكم الخاقانات المغول من جماعة البدو الذهبية، والذين كانوا يتحدثون اللغة التركية، وكانت الهجرات الكبرى

لشعوب السهوب إلى منطقة الشرق الأوسط قد بدأت في القرن العاشر، عندما عبرت القبائل التركية لآسيا الوسطى (جاكسارتز) «Jaxartes» وبدأوا في الزحف غربًا لغزو المنطقة، ثم توقفوا في الفترة التالية لموت «تيمور»، أو «تامرلين»، آخر الغزاة الأتراك العظماء عام ١٤٠٥م. حتى بعدها، استمرت قوافل من قبائل وسط آسيا في الزحف البطيء لفترة، حتى أوقفها الحاجز المزدوج، الذي تمثل في سلطة السفافنة والعثمانيين على حدود السهل الواسع في إيران والأناضول.

وتوجد فترتان لهما أهمية خاصة، في عملية إرساء السلطة والنفوذ التركي، وانتشار العادات التركية في أراضي الإسلام: إحداهما، كانت فترة السلاطين السلاجقة العظام، الذين حكموا لحوالي قرن من الزمان منذ احتلال بغداد عام ١٠٥٥، حتى موت السلطان «سانجار» «Sangar» عام ١١٥٧م، والأخرى كانت فترة الغزوات المغولية في القرن الثالث عشر، وهي فترة السيادة المغولية، وما تبعها من آثار ونفوذ.

وقد دخل السلاجقة الإسلام كجماعة من الجنود المرتزقة، وقاموا بخدمة العديد من الحكام المسلمين، بما يفهم «جازنا فيدز» «Ghaznavids» قبل أن ينفصلوا، ويقتطعوا لأنفسهم دولة مستقلة، ولا شك أن السلاجقة كانوا مسلمين مخلصين وجادين، وكما أشار المؤرخون الروس «إنه من الطبيعي تمامًا أن السلاجقة الأوائل... كانوا كمسلمين أفضل من «الجازنا فيدز» من أمثال محمود، ومسعود، تمامًا مثلما كان القديس فلاديمير مسيحيًا أفضل من الأباطرة البيزنطيين»، وكذلك كانوا من الأتراك الأحرار، بجذورهم التي تعود إلى قبائل وسط آسيا، وبذكرياتهم عن الممالك التركية القديمة والتقاليد القبلية في الأهواز «Oghuz».

ويمكننا أن نلاحظ العديد من الأصول التركية، في الألقاب والمناصب والشعارات التي استخدمها السلاطين السلاجقة، وأيضًا أن نرى في عهدهم المراحل الأولى لتحول كبير في بنيان الدولة والمجتمع الإسلامي، والتي يعود الفضل فيه بالتأكيد -ولو جزئيًا- للغزو المغولي، وما قام به أهل السهوب الغزاة. وقد اكتملت أركان هذا التحول مع

الإمبراطورية الثانية والأعظم من إمبراطوريات السهوب في وسط آسيا، وهي إمبراطورية المغول؛ فقد كان حكمهم، الذي امتد فترة قصيرة نسبيًّا، ذا أهمية كبرى؛ حيث تشكلت خلاله الملامح الرئيسية لمرحلة «ما بعد المغول» للحكم الإسلامي.

وكان الحكام المغول الأوائل في فارس، أول حكام وثنيين يحكمون إقليمًا إسلاميًّا مهمًّا منذ بدايات الإسلام، وكان نظام حكمهم غير إسلامي صراحة، قائمًا على نظام «ياسا» «Yasa» الذي وضعه «جانكيز خان»، وهذا النظام يبدو أنه كان من عادات ونظم مغولية معقدة، أنشئ كي يكون وسيلة ربط بين الخاقانات، ولخلق ترابط مع رعاياهم في الوقت نفسه من المغول وغيرهم. وحتى بعد الخاقان الثاني في فارس للإسلام، ظلت القوانين المغولية سائدة، ثم تطورت وتبدلت الممارسات بشكل تدريجي وجزئي، متأثرة بالتقاليد الإدارية والتشريعية للإسلام، وكان طبيعيًّا أن التأثير والنفوذ المغولي أقوى ما يكون في المناطق التي استمر الخاقانات في حكمها في آسيا الوسطى وفي فارس وعلى حدود مناطق البدو الرحل الذهبية في روسيا.

على أي حال، كان هذا النفوذ قاصرًا على تلك المناطق، وبرغم أن إمبراطورية المماليك السورية -المصرية أفلتت من غزو المغول، فإنها كانت متأثرة إلى حد بعيد بالنموذج المغولي، من خلال المغول الهاربين من الجندية أو اللاجئين الذين هاجروا إلى مصر.

وقد تمتع المغول بالوجاهة الاجتماعية والنفوذ اللامع للغزاة المنتصرين، ولذلك قلدهم المماليك في أساليب الحرب، وفي الزي العسكري، كما قلدت البلاد المحتلة أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد ارتدى المملوكي في القرن الثالث عشر بمصر البذلة والقبعة التتارية، بنفس الأسلوب، ولنفس الأسباب التي من أجلها يرتدي الأمراء المعاصرون الأزياء المحكمة، والقبعات ذات الحافة المدببة، وكلاهما أجنبي وغريب عن الإسلام، لكنهما رمزان للسلطة والنصر.

وكان تأثير المغول أقوى في الأناضول التركية عنه في مصر، وبعد احتلال فارس،

انقض الفرسان المغول على منطقة البلقان «messopotamia» والأناضول؛ حيث وجهوا ضربة قاسمة للسلاطين السلاجقة في الرم «Rum»، لم يستطيعوا أن يتعافوا منها أبدًا، وبعد القضاء على وجود السلاجقة، الذي استمر لخمسين عامًا، اختفوا نهائيًا عند بداية القرن الرابع عشر.

وخضع معظم سكان الأناضول الشرقية للخاقان الثاني في فارس وحكمهم حكام مغول، أو أتباعهم الأتراك، وحتى بعد سقوط الخاقان الثاني وزوال سلطانه، الذي أتاح تطوير الحكم الذاتي المحلي، استمرت فعالية النظام المالي والإداري الذي أرساه الخاقان الثاني، وظل هذا النظام يعمل تحت حكم أمراء الأناضول، وأضفى أثرًا فعالًا على تشكيل مؤسسات الدولة العثمانية.

ومنذ وفاة الخاقان الثاني أبو سعيد «Abu Sa'id» عام ١٢٣٦، انقضت سيادة المغول في أقاليم الشرق الأوسط، بينما ظهرت سلالات حاكمة من المغول أو الأتراك في الولايات الصغيرة في فارس، وميزوبوتاميا، والأناضول، وكانت هذه السلالات قصيرة الأجل في فارس، بينما في الشرق نجح «تيمور» «Timur» في أن يصبح وريث في حكم ولايات وسط آسيا، ثم في عام ١٣٨٠ صار الحاكم الفعلي في «ترانسوكسانيا» Transoxania وغزا فارس، ثم بسط سيطرته خلال سبعة أعوام تالية على أرض فارس كلها.

واستطاع أن يهزم الخاقان الذهبي، وأغار على الهند، واستولى على العراق، ثم فرض سيطرته على سورية، وانتزع البيعة من السلطان المملوكي فيها، وفي عام ١٣٩٤، و١٤٠٠ قام بغزو الأناضول، وفي عام ١٤٠٢ أنزل هزيمة ساحقة بالعثمانيين في معركة أنقرة، وأسر السلطان العثماني «بايزيد» ثم توفي تيمور عام ١٤٠٥، بينما كان يعد لغزو الصين.

كان تيمور مسلمًا من قبيلة «تورسيسيزد» «Turcicized»، لكنه كان يفخر بأنه ينتسب للقصر الإمبراطوري للمغول، بزواجه من أميرة من سلالة جانكيز خان، وقد قاد تيمور جيشًا من المغول والأتراك، كان المغول عنصرًا سائدًا بين صفوفه، بينما الأتراك كانوا الأكثر عددًا فيه. ويعد تاريخه في صور متعددة، رد فعل الإسلام في مواجهة «الشامانيزم»،

وهو دين بدائي من أديان شمالي آسيا وأوروبا يتميز بالاعتقاد في عالم خفي هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وهو عالم لا يستجيب إلا للشامان، وقد آمن الخاقانات المغول بالشامان، كانتفاضة أو تشنج أخير في مواجهة الغزو الطائي، وهي أسرة من اللغات يتفرع منها اللغات التركية والمنشورية والمغولية. ·

وبموته، بدت الحركة العظيمة لشعوب السهاب التي بدأت في القرن العاشر، وكأنها قد شارفت على نهايتها، برغم أن تغلغل القبائل استمر، والأهم، اختراق البدو في بيئة الحياة الحضرية والحضارة في الشرق الأوسط.

ومن بين التغيرات الكبرى، التي يمكن تتبعها في الحكومة والمجتمع الإسلامي، أثناء وبعد الغزوات التي قامت بها شعوب السهاب في آسيا، تُرى أيًّا منها يمكن أن ترجعه لتأثير الغزاة؟ إن هذا السؤال ليس من السهل الإجابة عليه بأي سبيل، فالأتراك بعد تحولهم إلى الإسلام، سلموا أنفسهم تمامًا لدينهم الجديد.

وكان هذا من ناحية بسبب قوة الإيمان التي اصطدموا بها في الخطوط الأمامية للإسلام، وربما من ناحية أخرى لأن تحولهم للإسلام بمجرد أن حدث، استغرقهم في حرب مقدسة ضد أقاربهم الذين لم يتحولوا للإسلام، وأذاب المسلمين الأتراك هويتهم القومية في الإسلام، كما لم يفعل أبدًا للعرب أو الفرس.

لكن شيئًا ما من الماضي التركي بقي!! واستطاعت اللغة التركية- التي جلبت من آسيا الوسطى- أن تحيا وتنتشر بفضل الغزاة والمهاجرين الأوائل، وخرجت منتصرة - في معركة الهوية- في ثوب إسلامي جديد، واستخدم الحكام الأتراك، حتى في أراضي التقاليد الإسلامية القديمة، عناوين ورموزًا للسلطة تعود إلى العصور التركية القديمة، في عصور ما قبل الإسلام.

وحتى في عهد الإمبراطورية العثمانية، ظلت رموز القوس والسهم وذيل الخيل، لإحياء ذكرى رامي السهام الذي اعتلى عرشًا، أو امتطى فرسًا، من السهوب وعبر الأنهار من آسيا الوسطى إلى أراضي الإسلام، وكانت الألقاب الطائية للخاقان يمنحها الملك،

والذي تعود جذور سلطته إلى الخاقانات المغول، كما تعود إلى سلاطين الإسلام.

إن بقاء تلك الشعارات والرموز والألقاب التركية القديمة لأمد طويل بعد إسلام الأتراك، يرمز إلى بقاء -على مستوى أكثر عمقًا- العادات والممارسات والمعتقدات المتوارثة منذ أزمنة مبكرة في تاريخ الأتراك.

على أي حال، يعد تعريف وتقييم تلك الأمور التي عاشت وبقيت هدفًا تكتنفه الصعاب. إن ظهور وانتشار الأفكار الجوهرية الإسلامية والفارسية وأساليب الحكم أمر موثق إلى حد بعيد، وتمت دراستها جيدًا، وعلى كل فما زالت الأفكار التركية تعاني الجهل بها، وهي تمثل موضوعًا غامضًا بعض الشيء.

وقد قام بعض المؤرخين بمحاولة لشرح بنيان الإدارة العثمانية في العهد الإمبراطوري، وذلك بالعودة إلى الرعاة من أهل البدو -الذين قاموا بغزو الأناضول في القرن الحادي عشر- بمعنى آخر، كما تتبعت في وقت من الأوقات مدرسة من المؤرخين في بريطانيا، النظام البرلماني البريطاني بالعودة إلى الممارسات التي يدعي أن القبائل الجرمانية مارستها.

ولكي نتجنب نظريات خيالية ومبالغًا فيها، عن الأصل البدوي في سهوب وسط آسيا، يجب علينا ألا نقع في الخطأ المكسي، بالتقليل من قدرهم؛ فقد كانت السلالات الحاكمة التركية والمغولية التي حكمت المسلمين، في الفترة التي تشكل فيها الإسلام من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، من أصول بدوية، وحتى بعد استيعابهم لزمنٍ طويل في المدن ووديان الأنهار في الشرق الأوسط، ظلت موجات متوالية من البدو الغزاة الآتين من السهوب في آسيا تخترق الأراضي الإسلامية، وتتسرب إلى أنظمة الحكم فيها.

وعندما تحققت الانتصارات المغولية، جلبت معها أرستقراطية جديدة وقوانين وتقاليد جديدة من السهوب، فأعاد الأتراك اكتشاف ذواتهم، وشعورهم بالاعتزاز والكرامة تجاه أسلافهم والنمط السلفي في الحياة، والتمسوا مزيدًا من الوعي بالذات، بعدما سادت الشعارات والامتيازات التي اقتصرت -بشكل خاص- على السيادة التركية.

ولم تكن النظريات، والعادات الثقافية والسياسية لشعوب السهوب البدو، عند دخولهم الإسلام، قاصرة على ميراثهم البدائي؛ فقد كانوا ولزمن طويل، في تواصل مع حضارات أخرى، على سبيل المثال مع الثقافات الإيرانية في آسيا الوسطى، وهي ثقافات قديمة، وبرغم أهميتها، لم تكن معروفة على نطاق واسع، ويمكن الاستدلال على أثرها ونفوذها في العالم القديم، من الاستعارات الإيرانية في اللغات التركية قبل دخول الإسلام.

وربما كانت الثقافة الأقرب والأكثر صلة ببحثنا، هو تأثير حضارة الصين، وهو ما يتجلى في عادات وتقاليد الأتراك والمغول قبل دخولهم الإسلام. وتمدنا المصادر الصينية بالأخبار المبكرة عن الأتراك، كشعب تابع من بين البدو البرابرة، فيما وراء الجبهة الشمالية الغربية للإمبراطورية الصينية، وتظهر السجلات التركية الأولية، في نصوص «الأورخون» **Orkhon** في القرن الثامن، تأثير صيني واسع المدى، وبمعنى ما تعبر هذه السجلات عن التمرد التركي القومي، بعد فترة من الإذعان للصين.

وظلت القبائل التركية والشعوب التابعة لها التي دخلت العالم الإسلامي متأثرة بالحضارة الصينية إلى حد بعيد، وكان المغول وعشيرتهم الأشد تأثرًا بها، ولعل أهم هذه الجماعات التي عرفها المسلمون، كانت جماعة «الكارا خيتاي» «**Kara Khitay**»، التي ظهرت على الجبهات الشمالية الغربية لإمبراطورية السلاجقة العظام.

وفي التاريخ المغولي نجد جماعة «التونجوز» «**Tunguz**»، الذين احتلوا شمال الصين في القرن العاشر، وأسسوا سلالة حاكمة صينية، ويحيي اسم «كاثاي» «**Cathay**» ذكرى فترة حكمهم لتلك الأراضي، ثم أخرجوا من الصين أوائل القرن الثاني عشر، على يد شعب قريب الصلة بهم، وبدأوا في الاتجاه غربًا، واحتلوا «ترانسوكسانيا» **Transoxania** انطلاقًا من منطقة «الكاراخانيدز» «**Karakhanids**» وأقاموا إمبراطورية شاسعة في منتصف القرن الثاني عشر، امتدت من «الأوكسوس» «**Oxus**» إلى «الينيسي» «**Yenissei**» على حدود الصين.

وقد حاول السلطان السلاجقي «سانجار» «**Sanjar**» أن يسهل تقدمهم في الأراضي

الصينية دون فائدة، وعاني من هزيمة مهينة في موقعة «كاتفان» «Katvan» عام ١١٤١م. ويجب أن توضع هذه الموقعة المعروفة على نطاق ضيق في مصاف المعارك الحاسمة في تاريخ آسيا، فقد عجلت هذه المعركة، بسقوط سلطان السلاجقة في فارس وتفتتها إلى دويلات صغيرة، كما أكدت في آسيا الوسطى، على سيادة -ما صار يعرف حينها- الحدود الإسلامية وسلطتها لسلالة حاكمة من أصول بالشرق الأقصى تحمل تاريخ إمبراطورية صينية راسخة، وكما قيل لنا كانت لغتهم الرسمية صينية، وأدخلوا عناصر ونظمًا جديدة على نمط الهيكل الإداري والمالي في الصين.

ومع الغزوات المغولية الكبرى، صار المسلمون في جنوب غرب آسيا تحت سيطرة شعب شرق آسيوي، ساد منذ البدايات المبكرة للحضارة، بعظمة السلطة الإمبراطورية للصين.

حتى جانكيز خان نفسه اعتمد بقدر كبير على الصينيين، الذين كانوا سادة متقدمين، وأخذ بمشورتهم؛ ففي حملته الأولى ١١١٢م عبر «الجاكسارتز» «Jaxartz» إلى أراضي الإسلام يرافقه مستشار صيني يدعي «لي لوشوتسال» «Ye-lu chuts'al» وهو صيني من ذوي المناصب الرفيعة، وأحد أقارب «كاراخيتاي» «KaraKhitay» من القصر الإمبراطوري في الصين.

ثم بمرو الوقت، تقدم حفيد جانكيز خان «هوليجوخان» «Hulegu» عبر نهر الأوكسوس «Oxus»، في حملة جديدة باتجاه الغرب احتل فيها المغول الصين نفسها، واندمجت الأراضي الإسلامية الخاضعة لهم في إمبراطورية عاصمتها الصين منذ ١٢٦٧م.

وبعيدًا باتجاه الغرب، كان خاقان جماعة البدو الذهبية في جنوب روسيا، والخاقان الثاني في فارس حاكمين ذاتين لحدود الإمبراطورية، لكنهما كانا خاضعين للسلطة العليا للخان الأعظم، رأس عائلتهم والسيد الطلق على الإمبراطورية.

وبمرور الوقت، صار خاقانات الحدود الغربية مسلمين واستقلوا بولاياتهم، لكن بعد

أن كانت حضارة الشرق للإمبراطورية المغولية المتحدة قد تركت أثرها النافذ في بنيانهم الثقافي والسياسي. بعدها، في الفترة التي تلت سقوط الخلافة، صار واضحًا أن هناك انقسامًا أساسيًا في منطقة الشرق الأوسط، بين ثقافتين كلاهما عظيم؛ ففي الشمال، كانت الحضارة «الفارسية -التركية» ومركزها في السهل الفارسي بإيران، الذي يمتد غربًا إلى الأناضول وما وراءها في الأراضي التي احتلها العثمانيون في أوروبا، وشرقًا إلى آسيًا الوسطى والإمبراطورية الإسلامية الجديدة في الهند.

في هذه البلاد، بقت العربية -فقط- كلغة للدين والعلوم الدينية، بينما ثقافيًّا حلت الفارسية والتركية محلها، وهما ثقافتان صارتا وسيطًا لشكل ونمط جديد من الحضارة الإسلامية. أما في الجنوب في البلاد التي تتحدث العربية، سواء في الولاية المنسية في العراق، أو المركز الجديد في مصر، الولاية التي اعتمدت ثقافيًّا على السيريانية والعربية، واقتصاديًا على مصادر التموين النائية في أفريقيا.

هنا خلف دفاعات المملوك البيزنطي -بقيت الثقافة العربية «الأقدم» -ودخلت عهدها الفضي الذي طالما فاتها، ولم تكن الثقافة الفارسية في هذه المنطقة معروفة باستثناء الفن والعمارة، ولكن تطوراتها الثقافية الجديدة كانت ذات تأثير طفيف.

على أي حال كان الأتراك والمغول سادة وغالبية سياسية في كل مكان من الإمبراطورية؛ فقد حكمت السلالات المغولية والتركية، كل البلدان من ساحل البحر المتوسط حتى آسيا الوسطى والهند، حتى إمبراطورية المماليك السورية المصرية، حكمها ودافع عنها طبقة حاكمة من العبيد المستوردين ذوي اللسان التركي بشكل أساسي من بلدة «كيبشاك» «Kipchak» شمال البحر الأسود.

وقد لاحظ أعظم المؤرخين العرب، التونسي ابن خلدون، في القرن الرابع عشر السيطرة والسيادة التي تكاد تشمل العالم كله للأتراك، ورأى في قدومهم دليل العناية الإلهية للحفاظ على رخاء الإسلام والمسلمين. ففي وقت ما، عندما ضعفت الخلافة الإسلامية، وصارت غير قادرة على مقاومة أعدائها، أتت حكمة الله ورحمته بحكام

جدد، من القبائل العظمى للأتراك للدفاع عن الإسلام، وإحياء الروح الحضارية للإسلام، واستعادة وحدة المسلمين.

وبفضل العناية الإلهية وبانتشار نظام المماليك، يؤكد الله دعمهم باستقطاب قبائل جديدة من البدو في السهوب بآسيا، احتضنوا الإسلام بحماسة، وأبقوا على فضائلهم البدوية دون أن تفسدهم تأثيرات المدنية والحضارة.

وفي هذا التحليل، يطبق ابن خلدون تصوره الخاص، الذي عرف عنه عن أسطورة النبل البدائي، وعلى أي حال يعد تقديره وإجلاله للشعوب البدوية، واعتبارها منقذة السلطة والنفوذ الإسلامي لا أساس له.

ولا شك أن البسالة العسكرية للأتراك والمغول، وإسهامهم السياسي لاستعادة الهيبة والاستقرار لفترة ما، كان سببًا في اتساع رقعة العالم الإسلامي، وهو ما يستحق كثيرًا من الاهتمام والتقدير، وربما أمكن رؤية التحول العظيم الذي حققه الغزاة من السهوب أوضح ما يكون في نمط الحكم وأسلوبه؛ ففي مملكة الخاقان الثاني المغولية، وفي الولايات التابعة لها في فارس والأناضول، ظهرت أنساق جديدة تختلف تمامًا عن تلك التي تعود إلى عهد الخلافة القديمة.

ويمكن قياس هذا التحول، إذا ما أقمنا مقارنة بين البلاد التي عرفت حكم الأتراك ولم يدخلها المغول، مثل مصر والهند، وتلك التي لم تعرف حكم أيًّا منهما مثل المغرب.

ويعد تقوية السلطة السياسية أول ظواهر العهد الجديد، وأكثرها إثارة للدهشة؛ فقد صارت الدول في عهد ما بعد المغول، أقوى وأكثر استقرارًا عنها في الماضي، بل وصارت دول الاستقرار النسبي في الأناضول وفي فارس أقوى من تلك التي لم يحكمها الأتراك -المغول مباشرة.

فعلى مدى ستة قرون قبل الغزوات المغولية، كان القليل من دول الإسلام، يستقر فيها الحكم لأكثر من ثلاثة أو أربعة أجيال على الأكثر؛ فقد تهالكت الخلافة المؤسسة على

أكبر الصحابة سنًا، أو ممثل جماعة منهم خلال أربعين عامًا من الهجرة، بينما استمرت الخلافة الأموية أقل من مائة عام، حتى إن الخلفاء العباسيين، برغم أنهم حكموا على مدى خمسة قرون تحت لواء الدولة العباسية، كان لهم السلطان فعليًا لأكثر قليلًا من المائة عام الأولى لدولتهم ثم أجبروا على تسليم السلطان لسلسلة لم تنته من السلالات الحاكمة، لا شك أن بعضها كانت قوية، لكنها كانت تزول سريعًا، سواء في نمط حكمها، أو في امتداد نفوذها، أو مدة حكمها.

حتى في أوج عظمة الدولة العباسية، نعم كانت سلطتهم واسعة، ولكنها كانت سلطة هشة؛ فقد كانت مؤسسات الدولة، ونظم الحكم، والعوالم التي حكمتها متغيرة لا تدوم -وعرضة للغليان الكامل المفاجئ، كل هذا تغير في العهد التركي- المغولي.

ففي مصر، أسس المماليك، الذين جندهم الخاقانات غالبًا من قبائل البدو الذهبية وتأثروا بفن إدارة شئون الدولة من جيرانهم المغول، دولة استمرت قرنين ونصف القرن، كانت بلا شك الأكثر استقرارًا وقوة في مصر منذ الفتح الإسلامي لها.

وفي فارس التي كانت على الطريق الرئيسي للغزو المغولي، كانت الأمور أكثر صعوبة، لكن حتى هناك نجح أحفاد تيمور، والسلالات الحاكمة المتعاقبة، في الحفاظ على استقرار واستمرارية الدولة، ونتج عن ذلك بمضي الوقت، بروز الدولة الحديثة الراسخة إداريًا وإقليميًا في فارس. أما في الأناضول، فقد ساعدت التقاليد نفسها في الإبقاء على الإمارات والولايات التركية المتعددة، وعلى ازدهار الدولة العثمانية واتساع نفوذها، حتى ابتلعت تلك الإمارات جميعًا في نهاية الأمر.

وكان مبدأ توارث السلالات الحاكمة الفعال، صاحب الإسهام الأهم على الإطلاق للشعوب البدوية» ففي الفقه والشريعة الإسلامية ينتخب رأس الدولة أو الوالي، لكن الحقيقة أن مبدأ الانتخاب ظل نظريًا صرفًا، وتوالى على حكم الدولة الإسلامية سلالات حاكمة، بدءًا من أولئك الخلفاء أنفسهم، حتى الحكام الإقليميين الذين توارثوا الحكم بشكل تلقائي إلى حد ما. لكن المبدأ الانتخابي، بقي قويًا إلى الدرجة التي تمنع إرساء

نظام حكم مقبول ودائم يقوم على الوراثة.

ومع نظام الخلافة، فقد أبقى على وهم الانتخاب، في القبول بكل من ارتقى منصب الخلافة، وبالمبدأ العام -الذي ساد- بأن الخليفة يجب اختياره من بين أعضاء الأسرة الحاكمة، وفيما عدا هذا المبدأ لم يكن هناك قيد على الاختيار!! ففي السلالات المدنية الحاكمة التي تولت السلطة الحقيقية، كان النفوذ عسكريًّا وشخصيًا، ونادرًا ما امتد حتى أحفاد المؤسس لها.

وإلى جانب التأثيرات الإسلامية، كانت التأثيرات الفارسية قوية هي الأخرى، لكنها تأثيرات المرحلة المتأخرة والمتحللة لإمبراطورية الساسانيد (الساساينة الفارسية)، مباشرة قبل انهيارها تحت وقع صدمة الغزو، وكان المثال الذي تقدمه إمبراطورية الساسانيد، هو الاستبداد الشخصي غير المقيد بأية حقوق للتحصين أو مصالح دفاعية للشعب، وهو حكم يعتمد الخوف بدلًا من الولاء.

وفي الأدبيات الكلاسيكية لفن إدارة الدولة، فإن الولاء الأسري أو الديني للنبلاء ورجال الدين لا يعد كليًا، بينما ولاء النسب والقرابة يقوم أساسًا دون قاعدة العقاب والثواب.

وقد أدخل الأتراك مفهومًا جديدًا؛ ففي النصوص الأثرية «الأورخون» «**Orkhon**»، نجد الفكرة تتجلى بكل وضوح، عن عائلة اختارها الله لكي تحكم الأتراك، وبشكل أكثر غموضًا الشعوب والأراضي الأخرى. وتعود الفكرة ثانية في شكل إسلامي، في عهد السلاجقة العظام، بادعائهم حق السيادة الإمبراطورية المتوارثة، تحقيقًا للمشيئة الإلهية، ثم في شكل «وثني» في بروتوكول مكتب «قاضي القضاة» للخاقانات المغول.

بالنسبة لأهل فارس -كان الملك هو رجل الدولة (الأوتوكراط) الوحيد -بينما بالنسبة للأتراك والمغول، كان الملك إرثًا عائليًّا، وكان لكل أفراد عائلة الخاقان أو السلطان الحق في المشاركة فيه.

ونحن نرى هذا المبدأ ساريًا في ممالك «الكاراخانيدز» والسلاجقة، حيث إن إخوة وأبناء عمومة الحاكم يعترف ويسمح لهم بالمشاركة في الحكم. وتحت حكم المغول انقسمت الإمبراطورية الشاسعة التي أقاموها إلى إقطاعيات عائلية، منح كل منها لابن أو لحفيد من أبناء أو أحفاد جانكيز خان. ثم إننا نرى المبدأ ذاته مجددًا، في ولايات الدولة الأناضولية، وفي التطبيق المبكر لدولة السلاجقة والعثمانيين الأوائل؛ حيث تم تنصيب أبناء السلاطين ولاة على الحكومات المحلية.

وكانت الأسرة الحاكمة، متماسكة ومستمرة بروابط قوية من الولاء القبلي، وبضمان إلهي للنفوذ والسلطة، يقدسه الجميع لأبعد مدى، حتى إن من يرتكب ذنبًا من أفراد العائلة -بالخروج على هذا المبدأ- يحكم عليه بالإعدام شنقًا، حتى لا يدنسوا قداسة الحكم والولاء، كانت تلك مزايا إقامة نظام آمن ومقبول. لكن لكي يحافظوا على استمرارية الحكم في أراضي الثقافات القديمة، ذات الولاء المنهك، كانت هناك حاجة لما هو أكثر.

ففي الممالك التركية، كان هناك وضوح وتماسك في البناء المؤسس للدولة والمجتمع، على نقيض التفكك وغموض أزمنة الإسلام الكلاسيكي؛ حيث كانت سلطة الدولة، تقوم في الأساس وتمارس من خلال مؤسسات وقوانين اجتماعية راسخة جيدة التنظيم من جيش، وبيروقراطية، وقضاء، ورجال دين، وقوى محددة المعالم، مع تجنيد منضبط، وترقيات قائمة على الزعامة الدينية، وهيئة كهنوت في تسلسل هرمي.

ويعود بروز تلك المظاهر الجديدة، إلى ثبات ورصانة الجماعات الحاكمة الجديدة، وتغيير نظام ملكية الأراضي، وإلى تطوير الإيمان الإسلامي والموقف الإسلامي من خلال الفكر العقائدي الجديد، تأثرًا بالنفوذ الصيني والبيزنطي الإمبراطوري في الإدارة، وإلى إدخال الأسلحة النارية، كل هذه العوامل كان لها دور في الحكم دون شك برغم أن تحديد الأهمية النسبية لكل منها أمر خلافي إلى حد بعيد، والواضح أنه في تلك الدول، وعلى وجه الخصوص في الإمبراطورية العثمانية، كانت ملكية الأراضي، وقوانين الضرائب، ونظام القضاء، والمؤسسة الدينية، وأنظمة الحكم، والحرب، كل هذه كانت أكثر تنظيمًا

وتناسقًا مما كانت في الإسلام، مما أعطى للحكام الأتراك اطمئنانًا وثقة وأهلية، وفوق هذا كله دوامًا في الحكم، الأمر الذي كان جديدًا على العالم الإسلامي.

ومع تماسك بنيان الدولة التركية، برز تغير مهم في طبيعة الممالك التي حكموها، حيث كانت حدودهم ممتدة، وجبهاتها الأمامية أكثر استمرارًا -دون تغير- وبذلك انتهى زمن الصعود والسقوط الدائم للإمارات الصغيرة، سواء كانت محلية أو شخصية أو قبلية، والتي شكلت في أشكال ونظم حكم جديدة تمامًا.

وبعد الغزوات المغولية، وإقامة الإمبراطورية المغولية، تقاسمت ثلاث دول عظمى -هي مصر وفارس وتركيا، بعد أن أصبحت مراكز دفاعية لها حدود مستقرة بدرجة أو بأخرى- النفوذ في الشرق الأوسط.

ثم مع الغزو العثماني للسلطنة المملوكية عام ١٥١٧م، صارت كل من فارس وتركيا دولتين عظميين، وهي دول ملكية ذات سلالات حاكمة عظمى، واجهت كل منهما الأخرى من القوقاز حتى الخليج الفارسي، تمامًا مثلما كان الحال بين إمبراطورية الساسانيد (الساسانية) والدولة البيزنطية قبل ألف عام.

وقد بقيت إحدى هاتين الدولتين العظميين حتى يومنا هذا، بينما ترك سقوط الأخرى واختفائها العديد من الشكوك والتساؤلات التي لم تحل بعد حتى الآن».

الفصل السادس عشر

انهيار الدولة العثمانية

في مايو ١٥٤١م أقيل الوزير الأعظم لطفي باشا، بعد أن تولى الوزارة لفترة قصيرة ناجحة؛ حيث أقاله السلطان سليمان الكبير بسبب خلاف ظاهري حول «الحريم»، وأحيل الوزير للتقاعد مع منحة حكومية في صورة ملكية أراض في «ديموتيكا» «Dimotika» ومات بعدها بسنوات.

وقد شغل لطفي باشا أوقات فراغه الإجبارية بالبحث الأكاديمي، وبوجه خاص في مجال التاريخ؛ حيث ألف العديد من الكتب -أحدها كان «تاريخ الإمبراطورية العثمانية»- كما كتب كتيبًا اسمه «أسافنيم» «Asafname»، أو «كتاب الصفا»، على غرار الرمز الإنجيلي في الأسطورة الإسلامية عن وزير الملك سليمان، النموذج المثالي للوزير الحكيم والمخلص!!

على أي حال، كان كتاب لطفي باشا أكثر من مجرد مرآة للوزراء، من النوع الشائع في الأدب الإسلامي في أيامه الأولى، وهو يذكر لنا أنه عندما صار كبير الوزراء وجد الباب العالي أو المجلس السلطاني في فوضي كبيرة، ووجد أمورًا شتى تخالف التقاليد الأساسية للإمبراطورية؛ لذلك شعر أن من واجبه أن يوثق نتائج خبرته الشخصية لإرشاد من يخلفونه، الذين سيتولون هذه المكانة المرموقة، وهي أعلى ما يطمح إليه المرء، وهو بهذا يكون قد أعطى خبرة عملية، ومبادئ أخلاقية لإدارة شئون الدولة بينما هو في سلام وراحة بعد اعتزاله.

«إن الملك في هذا العالم الخالد -سريع في دورته- وملؤه الموت.. ومن الأفضل أن نجد الحكمة لا الاستكانة الغافلة -في أوقات فراغنا- بالحدائق والمروج.. لعل الله الذي نستمد منه العون ونؤمن به، يحمي القوانين ومؤسسات بيت آل عثمان من الخوف وخطر المصير وعين العدو الشريرة.

لقد كانت تلك الهواجس عن الخلود، هي قواعد لطفي باشا، لما يجب على الوزير الأعظم عمله، وبقدر أكثر إلحاحًا لما يجب أن يجتنبه.

أولًا- هناك أولوية قصوى، ألا يكون لكبير الوزراء مصالح أو هدف شخصي أو حقد شخصي، كل عمل يقوم به يجب أن يكون لوجه الله ولإعلاء كلمة الله في الأرض، هذا ما يجب أن يكون لمن تقلد منصبًا ومكانة، هي أعلى درجات الطموح».

«ولا يجب أن تطلق حريته في تلبية المطالب المساندة للجواسيس أو الرسل، ولكن عليه أن تقتصر هذه المساندة على الأحداث والمناسبات التي يكون غيابهم عنها ضارًّا بشئون الدولة، ذلك أنه في الممالك العثمانية، لا يوجد مثل هذا الابتزاز الجائر الذي يمارسه الجواسيس».

«ويجب على كبير الوزراء أن يحفظ الملك من حب المال وتبعاته الشريرة، وأن يحترم حقوق ملكية الأفراد؛ ذلك لأن ضم ملكية الأفراد والشعوب لأملاك الحاكم هي علامة على انهيار الدولة».

«ويجب أن يتحلى الوزير بالصدق في تعامله مع السلطان دون خوف من إقالة أو غضب السلطان عليه.. فمن الأفضل أن يقيله السلطان ويحظى بالتقدير بين الرجال عن أن يبقى على عمل يؤديه بلا أمانة»، «ويجب أيضًا أن يراقب الصلوات الخمس في منزله.... وأن يسهل الوصول إليه عند الحاجة، وأن يحاول إرضاء جميع الأطراف».

وفوق هذا كله، عليه الحذر من الهدايا، التي تأتي من مصادر مفسدة، «بالنسبة لرجالات الدولة، الفساد مرض بلا دواء... احترس، احترس من الفساد، يا الله احمنا منه...».

«ثم بعد هذا التحذير المشوب بانفعال مفاجئ، يلاحظ لطفي باشا بصورة عملية أن أجور كبير الوزراء تصل إلى حوالي ٢,٥ مليون أسبر -وهي عملة تركية قديمة ١٢٠/١ من القرش)، وهو ما يعد بحمد الله، هبة سخية وكافية في الدولة العثمانية».

«يقول لطفي باشا إنه عندما كان هو كبير الوزراء، كان ينفق مليون ونصف على نفقات مطبخه وملابسه، ونصف مليون على الصدقة، تاركًا نصف مليون تتراكم في ثروته»، وكان لطفي باشا معنيًا أيضًا بتكاليف المعيشة والإنفاق العام، وهو يعتبر التحكم في الأسعار مسئولية عامة لها أهميتها، ويجب أن يوليها كبير الوزراء اهتمامه.

«فليس لائقًا، أن يكون موظفًا كبيرًا تاجر أرز، أو أن يكون منزل موظف آخر مستودعًا للدواء، كما أن تثبيت الأسعار من مصلحة الفقراء».

ويعود لطفي باشا ثانية وثالثة إلى مسألة الوظائف الحكومية؛ فهو يرى أن على كبير الوزراء إجراء التعيينات والترقيات بنفسه، على أساس الكفاءة والمصلحة العامة دون مفاضلة أو محاباة، وعليه أن يقلل من منح إقطاعيات لأتباعه، على أن تكون صغيرة. كما أن عليه الحفاظ على النظام العام، واحترام القوانين، والأقدمية من الرتب والمناصب.. وأن لا يخضع لأي نفوذ أو ضغوط في قرارات التعيين للمناصب، بل يتبع حكمه الشخصي، ويتحرى العدل. وعليه أيضًا أن يحقق في الشكاوي التي ترد ضد صغار الموظفين والقضاة.. وإذا لزم الأمر يؤنبهم رسميًا، أو حتى يقصيهم من وظائفهم، وعلى أي حال تعود المسئولية في النهاية للسلطان، الذي ينبغي تذكرته بالحقيقة التالية:

«أيها الملك، لقد أعتقتني من نير العبودية، وفي يوم الحساب من الآن فصاعدًا، عليك الإجابة عن كل الأسئلة!!.

ثم يتحدث لطفي باشا في الفصل الثاني، عن الوظيفة العسكرية للوزير الأعظم، ويبدي اهتمامًا خاصًا بتقوية القوات البحرية، وهو ينقل عن كمال باشا زد «Kamal Pasha Zde» بعد موافقته ملاحظة إلى سليم الأول:

«مولاي، أنت تقيم في مدينة يعد البحر مصدر خيرها، فإذا لم تكن حدودها البحرية آمنة لن تأتيها السفن، وعندها سوف تذبل استانبول».

ثم يقول للسلطان سليمان: «لقد حكم العديد من السلاطين السابقين في الأرض - ولكن القليل منهم تحكموا في البحر- ويتفوق علينا الأعداء في القوة البحرية، ويجب علينا أن نهزمهم».

ثم يتناول في الفصلين الثالث والرابع الشئون المالية وأحوال الفلاحين.

«إن السلطة تقوم على الثروة، بينما تقوم الثروة على الإدارة الجيدة، وهي تزول بالظلم، فيجب على الوزير الأعظم أن يحافظ على موازنة الدخل بحيث يدقق في الإنفاق، وأن يتجنب تضخم طاقم العاملين معه، ويعد جيشًا قوامه ١٥ ألف رجل على أهبة الاستعداد، ويتسلم رواتبه بانتظام، أفضل من أعداد كبيرة بلا رواتب، أو غير مؤهلة.

ويجب أن تكلف لجان حكومية بتحصيل الضرائب، ولا تترك لملتزمي الضرائب، على أن تكون نسبة الضرائب ثابتة، ويضعها وزير المالية بنفسه، ويجب ألا يبالغ في الضرائب.. غير التقليدية التي تفرض على الفلاحين، وأن تتخذ إجراءات حاسمة لمنع الهجرة من الريف للحضر.

هكذا، فإنه في منتصف القرن السادس عشر، بينما كانت الإمبراطورية العثمانية في أوج قوتها ومجدها، كان هناك رجل دولة تركي من الطراز الأول، على دراية عميقة بمصيرها ودواعي ازدهارها، واستطاع أن يضع يديه ببصيرة نافذة، على ما صار فيما بعد، العلاقات الدالة على انهيار وسقوط الإمبراطورية.

فقد كانت المضاربة في البورصة، والفساد والرشوة، وعدم الكفاءة، مع تضخم أعداد لا فائدة منها في الجيش مضيعة للوقت، والدائرة المفرغة من ندرة المال وصرامة الجباة، والجشع والاختناق الاقتصادي، وضياع الأمانة والولاء، وفوق هذا كله تنامى تهديد الدولة الغربية للحدود البحرية للإمبراطورية -استطاع لطفي باشا أن يتنبأ به أثناء زراعته

لحديقة بالمنفي في ديموطيقا!!.

وقد بدأ الجدل الطويل الحاد، حول أسباب انهيار الإمبراطورية الرومانية كما قبل لنا عندما بدأ نهب روما والاستيلاء عليها على يد «الألريك» «Alaric» والقوطية الغربيين، الذين أظهروا مدى ضعف الإمبراطورية الرومانية، بينما بدأ الجدل حول انهيار الإمبراطورية العثمانية -بين الأتراك أنفسهم- عندما كانت الإمبراطورية في أوج عظمتها.

إن بصيرة لطفي باشا، وقدرته على إدراك العلاقة بين السبب والنتيجة، في التطور التاريخي للدولة التي كان جزءًا منها، وإلمامه المشوب بالقلق بعوامل الضعف والتحلل في الجسم السياسي لها، نجد تعبيرًا واضحًا عنه في كتابه للوزراء؛ حيث عكس -على نقيض التأنق اللفظي المعتاد في كتابة تاريخ الشرق- رؤية تتجاوز أخطاء وإخفاقات زملائه من الوزراء -وخلفائهم- والذي يعد الإشارة إليها أمرًا شائعًا، إلى بيان الشروخ الحادة التي بدأت تظهر في أعمدة الدولة والمجتمع.

ولا شك أن استيعاب هذا التطور، والقدرة على تحليل أبعاده، كان أمرًا متميزًا في سجلات التاريخ المثماني. وعلى النقيض، نجد أن كتاب لطفي باشا كان بداية سلسلة طويلة من كتابات مماثلة لسد الحاجة الملحة، والأمل في الإصلاح، أدت إلى إحساس بالغ بالتشاؤم، وحنين لعهد ذهبي مفقود، وشحبت قدرة الأتراك على استعادة عظمة الماضي، وضعف إيمانهم بإمكانية ذلك.

ولم تكن كل هذه الكتابات في صورة مذكرات رسمية لرجال دولة: فهناك واحدة من أكثر هذه الكتابات تميزًا في شكل شعر كتبه شاعر مجهول اسمه «فيزي» «Veysi» حوالي عام ١٦٠٨. وتعطي القصيدة صورة صارخة عن الحكومة والمجتمع التركي، على نمط العهد القديم؛ حيث تتوعد القصيدة الطاغية بعقاب من الله أشد من عقابه لفرعون، فقد أهملت شريعة الله، والفقهاء المعترف بهم منافقون ويسعون لمصلحتهم الذاتية؛ «فإذا لم يُدفع لهم، فإن كلمة الله لا تُقرأ».

والقضاة فاسدون وظالمون في عهد يسود فيه النساء والأولاد الصغار، وجل اهتمام

العظيم بالمال، والفرسان الإقطاعيون مهملون، والحقوق تمنح للمقربين من الوزير أو الحريم، وصار الجراكسة وقادتهم سببًا للفوضى والتحريض على العصيان، وكل رجال الدولة الكبار فاسدون ومستبدون. وبصورة أدق، فإن السمكة تفسد من رأسها، كما يقولون، ورأس هذا الشيطان معروف.

وقد أدت الأزمات التي عانت منها الإمبراطورية في أواخر القرن السادس عشر، وأوائل القرن السابع عشر، إلى توجهات سياسية ومعاهدات، لعل أشهرها المذكرة الدبلوماسية، التي تظهر الأسباب الداعية لضرورة اتخاذ إجراءات بعينها، والتي أعدها كوشو «Kochu» بك، وهو رجل دولة عثماني من أصل ألباني أو مقدوني.

وكان قد جنده الديفشيرم «Devshirme»، حيث واصل ترقيه المهني في القصر، حتى صار الناصح الأمين للسلطان «مراد الرابع» ١٦٢٣ -١٦٤٠، وفي عام ١٦٣٠م صاغ اتفاقية في شأن الدولة وأملاك الإمبراطورية العثمانية، جعلت الباحثين يطلقون عليه لقب «مونتسيكيو التركي». في هذه الاتفاقية، قام كوشو بك بتحليل العيوب التي أدت إلى انهيار قوة الإمبراطورية، منذ عهد «سليمان العظيم»، بشجاعة وبصيرة نافذة، وقدم النصح للسلطان عن كيفية استعادة هذه القوة.

«لقد مضى زمن طويل منذ أن خدم أهل البيت في السلطنة بالمجلس العالي نخبة قلقة، تدقق في التفاصيل، حسنة النوايا، وعلى كفاءة عالية من المطيعين الناكرين للذات ذوي الإرادة والهمة. الآن، صارت الأحوال العامة في حالة فوران وتحريض على العصيان، وتفكك تجاوز كل الحدود، وقد بحثت عن فرصة لمراقبة الأسباب وراء تلك التغيرات، وأن أنبه الحكام في الإمبراطورية المهيبة إليها.

ويرسم كوشو بك، صورة براقة للعهد الذهبي للإمبراطورية، والذي وصل ذروته في عهد سليمان العظيم، ولكن على أي حال، كانت بداية التدهور في عهده ثم ازداد التدهو تحت حكم خلفائه المباشرين.

ويصف كوشو بك في تسعة عشر فصلًا -التفاصيل الكئيبة بصراحة تثير الدهشة-

أسباب وعوامل الضعف والفقر في الدولة العثمانية، والانهيار المادي والأخلاقي.

وهو يعزي عملية الانهيار في قوة الدولة العثمانية، وتفكك وحدتها، لأربعة أسباب رئيسية ترتبط ببعضها البعض، أولها -عزل السلاطين، منذ عهد السلطان سليمان، عن الإشراف المباشر على شئون الدولة؛ ففي عهود السلاطين الأوائل، كانوا يحضرون اجتماعات المجلس الإمبراطوري، وانشغلوا بشكل شخصي بأحوال الشعب والولايات، ثم بعد عهد سليمان، انعزل السلاطين، انغمسوا في قصور الحريم، وبذلك فككوا الرابطة الوحيدة والأساسية التي لا غنى عنها مصدرًا للقوة، لأولئك الذين أؤتمنوا على ممارسة السلطة.

في الوقت ذاته، فإن مكتب الوزير الأعظم، حجر الزاوية في صرح الحكم العثماني، ضعفت هيبته، وتراجعت سلطته.

ففي العهود الأولى للسلطنة، كان الوزير الأعظم أعلى موظفي الإدارة في الدولة، والذي كان يرقي لهذه المرتبة عن طريق التدرج في الإدارة، واكتساب الخبرة.. ويتولى المنصب لكفاءته وميزاته. وبمجرد أن يتولى منصبه، كان يتمتع بحرية مطلقة في السلطة، وكان يتحرر من أي نوع من الضغط غير المشروع، ولا يقع تحت تأثير أي نفوذ، وتمتد ولايته واقعيًا بشكل دائم، ولا يُقال عن منصبه إلا لإهمال جسيم في أداء الواجب.

وقد بدأت المشاكل، عندما قلد السلطان سليمان عام ١٥٢٣، إبراهيم باشا القريب من البلاط العثماني وزيرًا أعظم، في استخفاف واضح بالنظام القديم في الترشيح للمنصب. منذ ذلك الحين، صار مألوفًا أن يرقى السلاطين المقربين إليهم إلى هذا المنصب، بصرف النظر عن كفاءتهم وخبراتهم. هؤلاء الوزراء لم تكن لديهم لا الخبرة ولا الكفاءة، وجلبوا العار لهذا المنصب.

وبعد عام ١٥٨٤، فقد الوزراء سلطانهم وأمنهم، وصاروا عرضة لكل أشكال التدخل من حاشية القصر الإمبراطوري، ومهددين في أي لحظة، لاستلام مذكرة إقالة، مع مصادرة أملاكهم، وربما حكمًا بالإعدام. وقد أدى هذا التدهور لأعلى مناصب الدولة إلى التأثير

عكسيًا على أخلاقيات وأداء المواطنين العاملين في الجهات المدنية والعسكرية على حد سواء في الدولة العثمانية.

وقد ترك سحب مهمات السلطان وتخليه عن أدائها، وتجريد الوزير الأعظم من سلطاته، الطريق ممهدًا لنظام مهلك من سيطرة الرجال المقربين للقصر الإمبراطوري، من النساء والخصيان والطفيليين والمضاربين والمتآمرين والباحثين عن مصالحهم الذاتية، ورجال لكل دين، وهم بلا دين أو ضمير، وفي الوقت نفسه لا ولاء لهم، ولا أمانة ولا فضيلة من أي نوع.

وقد حكم كل من أهل البيت الإمبراطوري، وفرق الجراكسة، ودخلاء ومتطفلون، كانوا هم والغجر واليهود أناس بلا دين ولا عقيدة، كانوا من الرعاع، وكانوا هم وأبناء المدن والأتراك والغجر جماعة من الخراصين، والكسالى، وسائقي البغال، وسائقي الجمال والحمالين وقطاع الطرق والنشالين. هؤلاء جميعًا مهدوا طريق الفساد، الآفة التي إذا لم تستأصل، يمكنها أن تدمر كل فرع من فروع الحياة المدنية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية للإمبراطورية.

ويوضح كوشو يك بالتفاصيل كيف كانت مكائد القصر والفساد تقوض دعائم الدولة العثمانية، وعندما فسد أهل البيت الإمبراطوري، صاروا مصدرًا لانتشار عدوى الفساد إلى باقي أجهزة الدولة، وضعف النظام العسكري، القائم على الخضوع لسلطان حكام الإقطاعيات، والذي كان يمثل العمود الفقري لكل من الجيش والريف، ثم سحقت أراضي الإقطاع، والتي كانت تمنح لرجال الحاشية والحريم؛ حيث كانوا أحيانًا يكدسون أكثر من خمسين إقطاعية في يد واحد منهم. وكانت المحصلة لهذا كله انهيار كل من النظام العسكري والزراعي.

وإذا كان الانحلال هو حال الفرسان ملاك الأراضي في الجيش، فإن حال جنود المشاة والمدفعية -الأجراء- لم يكن بطبيعة الحال أفضل؛ فألوية الجراكسة التي كانت يومًا ألوية من الصفوة، تضخمت أعدادها بصورة تفوق كل منطق، بسبب إلحاق أي عدد من

الرعاع، طالما كان مستعدًا لدفع الرشوة التي كانت تدفع مقابل الانضمام لهذه القوات. وبهذا أصبح الجراكسة مصدرًا لإزعاج مدمر دون فائدة، بل كانوا يرهبون عامة الناس، ويستغلونهم دون القيام بأي واجب عسكري، باستثناء ابتزاز الدولة لتسلم رواتبهم. ومع وجود جيش في هذه الحالة المتدنية، لم يكن مفاجئًا أن تفقد الإمبراطورية ١٩ مقاطعة منذ عام ١٥٩١م، وأن تعجز عن الحفاظ على النظام في المقاطعات التي بقيت في حوزتها، وصار تولي المناصب بالمحاباة أمرًا عاديًّا، حتى في المناصب الدينية مثل القضاة.

في الوقت ذاته، لم تكن هناك سلالة حاكمة في الإسلام تدين بالولاء لقانون الشريعة الإسلامية وتحترم الفقهاء والقضاة مثل آل عثمان؛ حيث كان مفتي الدولة «شيخ الإسلام» يُختار على أساس أنه أكثر أفراد النخبة الدينية حكمة، وأكثرهم تدينًا، وعادة ما كان يتولى منصب القضاء مدى حياته، وكان القضاة الشرعيون الآخرون متدينين ومتواضعين يحكمهم الضمير الديني، ويتولون القضاء لسنوات طويلة، ونادرًا ما كان يقصي قاض شرعي من منصبه، ويحدث ذلك لأسباب قوية فقط.

أما في عهد العثمانيين، صار تولي هذه المناصب من بين رجال الدين يتم دون الاستناد إلى فضائلهم، أو دراستهم الأكاديمية أو الأقدمية، بل كانت كل المناصب تمنح على أساس المحاباة.

وكان تولي منصب رسمي يستمر لفترة قصيرة، ولم يكن أصحابه يستحقونه، بينما كان الجشع يملؤهم؛ لهذا صار الناس يكرهون القضاة ويحتقرونهم، وفي الوقت الذي كانت فيه خزانة الدولة شبه فارغة، كان جمع الضرائب مهمة الجباة بدلًا من أن يقوم بها مندوبو الحكومة الموثوق بهم، حتى إن دخل العقارات والأراضي الخاصة بالتاج السلطاني كانت تنفق ببذخ على الملذات.

ويعطي كوشو بك مثالًا، بأراضي التاج السلطاني على الحدود الشرقية، والتي كانت تدر دخلًا قدره ٤٨,٤٠٠,٠٠٠ أسبر (العملة العثمانية) فيقول: «جزء منها فقد واستولى عليه العدو، وجزء تم التخلي عنه بالمخالفة للقانون كهبة أو كوقف للمؤسسة الدينية، أو كتبرع،

بينما ذهب جزء آخر منها ببساطة للإنفاق على الملذات، أو كمخصصات للوزراء».

ولمواجهة العجز المالي، قامت الحكومة بزيادة معدل الضرائب الخاصة، وتم جمعها من الفلاحين، وكانت الضريبة على غير المسلمين مثلًا قد ارتفعت من ٤٠ -٥٠ أسبر على كل أسرة، إلى ٢٤٠ أسبر على كل فرد، كيف يمكن للفلاحين أن يتحملوا ذلك؟

ويذكر كوشو بك بدقة، قائلًا: «إن مثل هذا الظلم، وسوء معاملة الفلاحين الفقراء، لم يحدث في أي وقت أبدًا، ولا في أي ظروف، أو أي عهد»، فإذا حدث في أي من أراضي الإسلام أن وقع ظلم على أي فرد، فسوف يسائل الملوك -لا الوزراء- يوم الحساب، ولن يقبل منهم أن يقولوا لرب العالمين «لقد فوضت فلانًا لهذا الواجب،... فإذا كانت أمور الدنيا يمكن أن تنظم بدون دين، فلا يمكن أن تنظم بالظلم!!»

على كل حال، لم يكن معتادًا لمن يرتبط بروابط مع النظام، أو من يكون مرتبطًا بمثل هذا الاتهام بالظلم، أن يكتب مثل هذا الكلام، أو يعبر عنه في مذكرة من موظف رسمي ترفع للملك، وعند هذا تحطم تحفظ كوشو بك، وطفت على السطح المشاعر العامة التي أوحت له بكتابه.

على أي حال، يبقى الكتاب موضوعيًا ومحددًا، ويصف العلاج مع تشخيص الداء الذي أصاب الدولة، وبرغم أنه يضع صورة متشائمة، لكنه يبدو متفائلًا ومؤمنًا بأنه من خلال إجراءات تتم بحزم وبشكل سريع، يمكن للسلطان أن يقضي على الفساد، ويعيد للنظام القديم نضجه وكماله، «عندها سوف يشعر أعداء الدين، عندما يرون النظام رصينًا ومستقرًا، بخوف لا يمكن تجنبه، وحسدًا لا حول لهم فيه، لقد خلد آل عثمان لسبات عميق على مدى ستين عامًا، لكنهم الآن على أعلى درجات اليقظة، واستطاعوا تحويل نقاط ضعفهم في الماضي إلى قوة».

وفي كتابه عام ١٦٣٠م كان كوشو بك، الخادم المخلص للإمبراطورية، يمكنه البقاء على اعتقاده بأن الأعوام الستين السابقة، هي فترة شريرة فاصلة يمكن أن تنتهي على يد سلطان لديه العزم، والقدرة على النظر للأمام لإحياء الروح في الإمبراطورية، التي تملك

كل هذه الأراضي بمعادنها ومصادرها الطبيعية، وشعوبها من الرجال البواسل، والتي لم يكن لها نظير في العالم.

ثم بعد ثلاثة عشر عامًا فقط -عام ١٦٥٣م- قام كاتب تركي آخر، له توجه مختلف تمامًا عن كوشو بك، بعمل مراجعة شاملة لشئون الدولة في الإمبراطورية بروح مغايرة، وهو مصطفى بن عبد الله المعروف باسم «كاتب شيلبي» «Kateb Chelebi» (١٦٠٨ -١٦٥٧)، وهو مثل «حاجي خليفة» عمل كضابط في الجيش العثماني، وتولى عددًا من المناصب في وزارة المالية، وعلى نقيض كوشو بك، فهو لم يكن عبدًا في القصر الإمبراطوري جنده الدفشيرم «Devshirme»، لكنه مسلم حر، ولد في القسطنطينية لأب تقلد هو نفسه منصبًا في القصر.

وقد جعله تعليمه الواسع والمتنوع، وفضوله الذهني، وعقليته غير التقليدية والمتعددة الجوانب، واحدًا من الرموز البارزة في التاريخ العثماني الثقافي والفكري، إضافة إلى أنه كان من أوائل العثمانيين الذين أظهروا اهتمامًا بالعلوم الغربية.

ففي عام ١٠٦٣هـ/ ١٦٥٣م، قيل لنا إن السلطان محمد الرابع، دعا إلى اجتماع لأصحاب المقامات الرفيعة في الدولة، لمناقشة الأسباب في العجز الدائم في ميزانية الإمبراطورية.

«تحت حكم أبي، يقول السلطان، كان الدخل يكفي لتغطية الإنفاق على الإمبراطورية، وربما زاد عنه، وأنا أنفق مبالغ ليست أكبر وربما أقل مما كان ينفقه أبي، ومصادر الدخل واحدة، فما السبب إذن في أن دخل الإمبراطورية لم يعد كافيًا لتغطية الإنفاق؟ ولماذا لا يمكن زيادة المال اللازم لتمويل الأسطول البحري وتطويره، وغيره من الأمور المهمة؟»

وقدم كل الحاضرين الإجابة على السؤالين، بداية من الوزير الأعظم الذي أفاد بأن إنفاق الدولة زاد بشكل ملحوظ، وأن هذا هو سبب العجز، وتم بعد هذا الاجتماع إجراء تحقيقات غير حاسمة، عن الشئون المالية للدولة، وتبني بعض الإجراءات المسكنة غير الفعالة، وكان «كاتب شيلبي» بصفته أحد موظفي المالية حاضرًا بعض هذه المناقشات،

وطرح وجهة نظره عن الأسباب، والعلاج اللازم لعجز الميزانية المزمن، في بحث بعنوان (الدور الفعال لإصلاح العيوب).

ويبدأ «شيليبي» بحثه، بنبذة مختصرة عن الظروف التي أدت به إلى القيام بهذا البحث، ثم يطرح نظرية عامة، مستمدة بوضوح من مقدمة ابن خلدون، عن صعود وهبوط المجتمعات الإنسانية، فيقول «إن الدول والمجتمعات مثل الأفراد، كيانات عضوية تتبع قوانين النمو والاضمحلال. ويقع العمر الافتراضي للدولة مثل الفرد، في ثلاث مراحل: أولها مرحلة النمو، وثانيها مرحلة الثبات، ثم مرحلة الانهيار، ويختلف الطول النسبي لزمن هذه المراحل في الدول، كما الأفراد مرة أخرى، طبقًا لصحة كل دولة وقوتها.

وهو يرى أن الإمبراطورية العثمانية عاشت مرحلة النمو بفضل قوة دستورها وصحة أعضائها (شعوبها) لزمن طويل، ومرت مرحلة الثبات فيها ببطء واضح، ويتحدد المدخل إلى المرحلة الثالثة بأعراض معينة، والتي يمكن أن يدركها ويعالجها الأطباء في حالة الأفراد، ورجال الدولة في الدول، ثم يواصل بحثه وتشخيصه للداء، ويقترح علاجه للأمراض التي تعاني منها الإمبراطورية في ثلاثة فصول تتناول الفلاحين والجيش والخزانة العامة.

وكما العصارة السوداء في الجسم، فإن الفلاحين كانت أجسادهم معطلة بقلة الغذاء، بينما كان سلاطين المرحلة الأولى حريصين على حماية الفلاحين من الظلم والتعذيب، ولم تسقط في عهودهم قرية واحدة في براثن الفساد، ثم في أثناء المرحلة الثانية من عمر الإمبراطورية فقد بعض الفلاحين حياتهم في الثورات الشعبية والاضطرابات، وهاجروا من القرى إلى المدن، حتى ازدحمت القسطنطينية بالسكان.

وخلال اثني عشر عامًا من الترحال عبر الإمبراطورية من عام ١٦٢٢ إلى ١٦٣٤، وجد شيليبي معظم القرى قد تصحرت، بينما في زيارة لفارس على الجانب الآخر، حيث سافر عبر ١٥ -٢٠ محطة، دون أن يرى قرية واحدة تصحرت؛ حيث كانت الدولة الفارسية لا تزال في نهاية مرحلة الثبات. ولم يكن خافيًا على أحد، خراب الريف في الإمبراطورية

العثمانية، لأسباب منها ابتزاز الفلاحين، ولكن السبب الأساسي كانت عملية تولي الوظائف مقابل المال؛ مما أدى لخفض الولاء والأمانة في أداء الخدمات العامة، الذي أجبر هؤلاء على ممارسة الابتزاز عن أجل تعويض ما دفعوه.

تحت حكم سليمان المعظم عام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢ -١٥٦٣م، كان العدد الإجمالي للقوات الأجيرة ٤١٤٧٩ رجلًا، تبلغ إجمالي رواتبهم ١٢٢,٣٠٠,٠٠٠ أسبر، ثم عام ٩٧٤هـ/ ١٥٦٦ -١٥٦٧ ارتفع العدد إلى ٤٨٣١٦ رجلًا برواتب ١٧٨,٢٠٠,٠٠٠ أسبر ثم عام ١٠٠٤هـ/ ١٥٩٥ -١٥٩٦م وصل إلى ٨١٨٧٠ رجلًا برواتب تصل إلى ٢٥١,٢٠٠,٠٠٠ أسبر، ثم في عام ١٠١٨هـ/ ١٦٠٩ -١٦١٠م تزايدوا إلى ٩١٢٠٢ رجل برواتب بلغت ٣١٠,٨٠٠,٠٠٠ أسبر، أما في عهد عثمان الثاني ١٦١٨ -١٦٢٢م، وعهد مصطفى الأول ١٦١٧-١٦١٨م ارتفع عدد القوات إلى ١٠٠,٠٠٠ رجل.

بعد ذلك أجريت محاولة لتخفيض عدد القوات حتى وصلت عام ١٦٤٠ -١٦٤١م/ ١٠٥٠هـ إلى ٥٩,٢٥٧ بتكلفة ٢٦٣,١٠٠,١٠٠ أسبر، لكنهم عادوا للزيادة بعدها بوقت قليل، فوصلوا للأعداد السابقة وزادوا عنها، ولن يفيد أن نحاول الإبقاء على أعدادهم منخفضة إلى المستوى الذي كانوا عليه في عهد سليمان، ولكن على أي حال يجب بذل الجهود للإبقاء على التكلفة في حدود معقولة.

وكما يقول كاتب شيلبي، فإن الخزانة هي معدة الجسم الاجتماعي، ويتأثر بها كل أفراد المجتمع، بشكل مباشر أو غير مباشر، بما يدخلها من أموال، وأساليب الحفاظ على معدلاتها.

وفي جسم الإنسان، تكون أعراض السن المتقدمة، الخمول والارتباكات الهضمية، وأيضًا فإنه كما يحدث في الجسد العضوي للإنسان حيث يصير الشعر والذقن إلى اللون الأبيض؛ ففي الجسد الاجتماعي للدول في مرحلة الانهيار، تتزايد مظاهر الترف والتبذير والتباهي. فنجد الألقاب وإضفاء صفة النبل تنتشر على نطاق واسع، وتتزايد الطبقات والأفراد الذين يقلدون في الملابس وأثاث المنازل قصور الملك، مما يزيد إنفاق الفرد

والمجتمع ككل، ويوضح «كاتب شيليبي» بعض الأرقام عن الدخل والإنفاق في الدولة العثمانية نذكر منها الأمثلة التالية:

التاريخ	الدخل	الإنفاق
٩٧٢هـ/ ١٥٦٤-١٥٦٥م	١٨٣,٠٠٠,٠٠٠	١٨٩,٦٠٠,٠٠٠
١٠٠٠هـ/ ١٥٩١-١٥٩٢م	٢٩٣,٠٠٠,٠٠٠	٣٦٣,٠٠٠,٠٠٠
١٠٠٦هـ/ ١٥٩٧-١٥٩٨م	٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠	٩٠٠,٠٠٠,٠٠٠
١٠٥٨هـ/ ١٦٤٨م	٣٦١,٨٠٠,٠٠٠	٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠
١٠٦٠هـ/ ١٦٥٠م	٥٣٢,٩٠٠,٠٠٠	٦٨٧,٢٠٠,٠٠٠

ويعد الحفاظ على ميزانية دائمة، بتخفيض الإنفاق وزيادة الدخل أمرًا بالغ الصعوبة، ويعتبره الخبراء الماليون أمرًا مستحيلًا، لكن على أي حال ربما كان من الممكن إيجاد فترة من الثبات وتغطية العجز.

ثم يلخص شيليبي محصلة استنتاجاته وتوصياته فيقول: هناك أربعة طرق يمكن من خلالها إنقاذ الدولة واستعادة عافيتها على يد «صاحب السيف» (السلطان)، والأعيان أصحاب المقامات الرفيعة أو قادة الجيش وكبار رجال الدولة.

وحيث إن هناك ثلاثة من هؤلاء لا يتوقع منهم الانتماء والولاء، والعادلون منهم قلة لأن غالبيتهم يعنيه -فقط- إرضاء الذات، لذلك يجب أن يأتي الحل على يد «صاحب السيف»، وتعد الأهداف العاجلة لذلك العسكري الديكتاتور، معالجة النقص في مصادر الثروة، والحجم المتزايد في قوات الجيش، وزيادة الإنفاق، وفقر الفلاحين.

ويقدم «شيليبي» بعض الاقتراحات للإصلاح المالي، وضبط الإنفاق العسكري والميزانية، ومنع بيع الوظائف، واستعادة دور القانون، وبرغم الصيغة الدينية التي ينهي بها «كاتب شيليبي» بحثه، فإنه كان لديه أمل ضعيف في النجاح، في الحقيقة هو يعلق في عمل آخر له على هذا البحث بقوله: «لأنني كنت أعلم أن استنتاجاتي سوف يصعب تطبيقها، فإنني لم أتحمل من أجلها متاعب أخرى، لكن السلطان في وقت ما في المستقبل سيدرك أهميتها، وسيضعها موضع التنفيذ، وسوف يعود عليه ذلك بنتائج مبهرة».

الملاحظة المتشائمة نفسها، يمكن تتبعها في مذكرة تلخص أحوال السلطنة، كتبها «حسين هيظارفين» «Husen Hezarfen» عام ١٦٦٩م وأيضًا مذكرة «زاري محمد باشا» «Zari Mehmed Pasha»، والتي كتبت عام ١٧٠٣م ومثل «كاتب شيليبي «يظهر هيظارفين» اهتمامًا بالغرب ودراية بالتاريخ الأوروبي.

وكان «هيظارفين» على دراية بالزوار الأوروبيين لاستانبول من أمثال «مارسيجلي» «Marsigli» و«أنطوان جالاند» «Antoine Galland»، وربما أنه أعطى للأمير «كانتيمير» «Prince Kantemir» بعض المعلومات مما جاء في كتاب (تاريخ الإمبراطورية العثمانية).

ويسير تحليله لعوامل انهيار الإمبراطورية في المسارات نفسها، مع مناقشة مسألة عزل السلاطين وعدم كفاءتهم، وضعف الوزراء، وبيع الوظائف الرسمية، والشرور الناتجة عن هذا كله.

وهو يؤكد الحاجة لحكام للأقاليم ذوي ضمير حي، وهو أكثر ميلًا من «كوشو بك» و«كاتب شيليبي» في استخدام الحزم معهم، ويرى أنه يجب على السلطان الاستعانة بطاقم من «الجواسيس» لمراقبة معاونيه مثلما يراقب أعداءه، وألا يتردد في استخدام الترهيب والقانون للحفاظ على سلطانه.

«ويجب على السلطان أن يمتثل للشريعة، وألا يقتل أي إنسان دون الاحتكام لشريعة الله.... دون أن يحرم العقاب الجسدي؛ لأن العقاب شرط العدل في الملك، فإذا ما زال الخوف من العقاب من قلوب الناس، سيزداد الأشرار ويصبحون أكثر حصانة؛ فالحق أنه يجب أن يخاف الأشرار من العقاب، وينعم الطيبون بالثقة والأمان؛ فالخوف الدائم والأمان الدائم كلاهما ضار، فينبغي أن يحيا الناس بين الخوف والأمل، وأن تخضع السلطنة للنظام بحزم، وفي الوقت نفسه أن يكون السلطان كريمًا».

وبالمنطق نفسه يشدد «هيظارفين» على ضرورة التحقيق مع المسئولين والضباط والنخب الدينية إذا أهملت واجباتها وعقابهم، وهو يعول على المسئولية الأخلاقية

لشيخ الإسلام والنخبة الدينية، من أجل رفاهية الدولة والشعب وخيرهما، ويحفزهم على الامتثال لمقتضيات الواجب.

وقد كان «ساري محمد باشا» مسئولًا رفيعًا بالدولة، ورشح سبع مرات -ثم فصل- من المكتب العالي للدفتردار أو وزير الخزانة، ومنحته خبرته والاقتراب من دوائر الحكم في الدولة ميزة البصيرة بالقيود الواجبة لمنع الفساد، وعدم كفاءة أصحاب المناصب، والحاجة الملحة للحزم في الإدارة، والقيام بالخدمة المدنية بكفاءة وأمانة، وضرورة الشعور بالاستقرار لدى الولاة.

وهو يختلف جوهريًّا في رؤيته عن السابقين، إلا أنه يضيف إليها خبرته الشخصية الطويلة، وبينما يحترم القارئ المعاصر لتلك المذكرات، التي كتبت في القرن السادس والسابع عشر، لفكر كتابها الثاقب وأمانتهم، فإنه لن يرضي أبدًا عن تحليلاتهم التاريخية، وإن قبل بالحقائق وبعض الأحكام التي أطلقوها، فإنه سوف يتساءل عن مغزى الإلحاح في طرحها، والقيمة التي يعولون عليها منها، وهناك مثل على ذلك:

عند قراءة القيود التي يضعها «كوشو بك» على نزعة السلب والجشع عند العثمانيين، نجدنا أقل تأثرًا بالارتفاع في جملة الضرائب المفروضة على كل بالغ من ٤٠ -٢٤٠ أسبر، عندما نتذكر أن معدل سعر الأسبر بالذهب، قد هبط بنفس النسبة تقريبًا.

ويمكن لنا أن نتساءل أيضًا عن ما إذا كان الفساد حقيقة يعد سببًا رئيسيًّا للانهيار في الإمبراطورية، أو أن الأمر بالأحرى عرض زاد انتشاره لمرض أكثر عمقًا.

وبالنسبة لكوشو بك واللاحقين عليه، كان الفساد والمحسوبية والجشع والظلم هي الأسباب الجذرية لسقوط الدولة العثمانية، وتقودنا الافتراضات الفلسفية المختلفة، وأساليب الحكم على التاريخ في زماننا، إلى اعتبار كل هذه الأمور أعراضًا لا أسبابًا لهذا السقوط، مما يدعونا للبحث عن أصلها في تغييرات أعمق وأكثر شمولًا.

على أي حال، فإن اهتمامنا لا ينصب على سقوط الإمبراطورية العثمانية، لكن على

تأويل وتحليل هذا السقوط، كما وضعه المراقبون الأتراك المعاصرون.

فإذا قرأنا أعمالهم، فلن يدهشنا الوضوح والشفافية، التي رأوا بها هذا السقوط ووصفوه به، والركود الذي عانت منه الإمبراطورية، وهي التي كانوا رعايا فيها وأخلصوا لها الولاء. فنجد أنهم على درجة من الوعي بالذات يندر أن نجدها في أي مجتمع، وشجاعة أخلاقية في مواجهة الذات، أكثر ما يثير الدهشة فيها أنها صادرة عن الأوتوقراط في دولة ملكية، وأنهم لم يترددوا في وصف وشجب العيوب، والأخطاء التي ارتكبوها، لاعتقادهم بأنهم كانوا مسئولين عن الفساد الذي أصاب البلاد.

إن التحليل الأولى لسقوط الدولة العثمانية الذي قام به «كوشو بك»، وتشخيصه للمرض، ووصفه للعلاج، أعيد إنتاجه بدرجات مختلفة من التعقيد على يد اللاحقين عليه من العثمانيين، في القرنين السابع والثامن عشر.

لقد ظل رجال الدولة في الإمبراطورية العثمانية ينظرون للماضي في العهد الذهبي للإمبراطورية، ورأى أهل الإصلاح الجادين منهم أمل الخلاص في استعادة التقاليد النقية القديمة لآل عثمان.

وعندما سأل «سليم الثالث» عام ١٧٩٢م عددًا من الأتراك ذوي المكانة النصيحة في كيفية إدارة شئون الإمبراطورية، أعطاه الكثير منهم الإجابة نفسها، على أي حال كان هناك البعض الذين وجدوا طريقًا آخر للإصلاح.



الفصل السابع عشر

الإمبراطورية العثمانية: كارثة السقوط

خلال العقود المتأخرة من عمر الإمبراطورية العثمانية تنافست ثلاث أيديولوجيات في اكتساب ولاء رعايا الإمبراطورية. ويمكن وصف هذه الولاءات الأيديولوجية بأنها إسلامية، وعثمانية، وتركية، كأساس لتعريف الهوية.

فقد كان الإسلام الأساس التقليدي للدولة العثمانية، وكان أيضًا الأساس الفعلي لكيان الدول الأخرى في العالم الإسلامي الكلاسيكي؛ حيث كان الإسلام مبدأ للسلطة والهوية، وعنصرًا للتماسك والولاء، سواء كان سياسيًا أو اجتماعيًا، وكانت الدولة تتمثل في مجتمع أو جماعة المسلمين، على رأسهم السلطة العليا من الخلفاء أو السلاطين، وهم حماة الإسلام، ويكرس الجميع نفسه للحفاظ على الإسلام ونشره وتوسيع نفوذه.

وعندما لاحظ المسلمون العثمانيون دور كل من بروسيا وسردينيا في توحيد الشعبين الألماني والإيطالي في القرن التاسع عشر، افترضوا إمكانية أن يقوموا بدور مماثل في توحيد المسلمين، وكانت رؤيتهم للدور لا كأتراك، بل على أساس إسلامي، سعيًا لتحقيق وحدة إسلامية عظمى، تشمل كل المسلمين بقيادة الأتراك العثمانيين.

بهذا المعنى لم تكن الإمبراطورية تعبيرًا عن سيادة الأتراك لغير الأتراك، حيث كان المسلمون -نظريًا- متساوين، بغض النظر عن اللغة أو الأصل، إنما كانت الإمبراطورية تعد سبيلًا لسيادة المسلمين على غير المسلمين.

وكان هدف الإمبراطورية الحفاظ على تراث النبي ﷺ، وذلك تطبيقًا لشريعة الله،

وإعلاء لكلمته في الأرض. وفي نهاية المطاف على كل الجنس البشري، وكان على غير المسلمين في الحد الأدنى أن يذعنوا لحكم الإسلام، والأفضل أن يدخلوا الإسلام، وكان جائزًا لكل الذين دخلوا الإسلام أن يطمحوا لمساواة كاملة مع السادة من الحكام. وأن يصلوا لأعلى المناصب في الدولة.

أما الذين آثروا البقاء على دينهم القديم فكان يسمح لهم بتولي المناصب، لكن كان عليهم الاعتراف بأولوية الإسلام، والإذعان لسيادة المسلمين وتفوقهم. حتى أثناء حرب الاستقلال في تركيا ١٩١٩ -١٩٢٢م. ظل المحور الإسلامي للهوية التركية قويًا، ورأى العديد من مؤيدي «أتاتورك» أنفسهم يجاهدون من أجل الإسلام ضد الكفار، لا من أجل تركيا ضد العدو الأجنبي.

لكن نفوذ الإسلام أضعف كثيرًا بتدهور المؤسسة الدينية، التي كانت في عيون الكثير من الأتراك مذنبة بالتعاون مع القوى المحتلة، وكان هذا عاملًا مساعدًا على تحقيق هدف كمال أتاتورك بعد الاستقلال في «علمنة» الدولة التركية، والقضاء على دور المؤسسة الدينية في الإسلام، وإحلال القوانين الوضعية الحديثة محل الشريعة الإسلامية.

ومع إلغاء نظام الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م، تبرأت الدولة التركية رسميًا من الزعامة الدينية للإسلام. والتي كانت تتجسد في مفهوم خليفة المسلمين، وخلال الجدل الذي ثار حول هذا، والذي كان يدور في البرلمان التركي وغيره من الأماكن، طرح التساؤل، هل على تركيا الاحتفاظ بالدور بوصفها قيادة السلطة الإسلامية، أم تتازل عنه؟ وكان القرار هو التخلي عن الإمبراطورية الإسلامية، الذي تجلى في إلغاء مقر الخلافة، بكل وعي ووضوح.

ومنذ ذلك التاريخ، لم تبد أي إشارة -أيًا كانت- تدل على رغبة أي جهة أو شخص مسئول له وزنه من الأتراك، في استعادة ذلك الدور التاريخي، ويجدر الإشارة هنا، أنه حتى مع بروز تيار الصحوة الإسلامية والإحياء الديني في السنوات الحديثة في السياسة الداخلية التركية، لم يكن هناك ولا حتى تلميح بأنه على تركيا أن تسعى لاستعادة دورها

القديم في زعامة الإسلام.

في الوقت نفسه، فإن قادة الصحوة التركية، يبدون راضين لأسباب عملية قوية وأيدلوجية أيضًا، عن الوقوف خلف بعض المطالبين بهذه الزعامة، أو الذين يدعون وجودها.

لقد دامت السلالة العثمانية الحاكمة والدولة خمسة قرون متصلة، وكان الولاء السياسي الأول للقصر العثماني من الرعايا المسلمين بالإمبراطورية، وأيضًا لدرجة لم تكن محل تقدير دائم من الرعايا غير مسلمين.

وكان الفكر أو النموذج العثماني «Othmanism» كمفهوم قومي بالمعنى الأوروبي نتيجة الإصلاح الليبرالي في القرن التاسع عشر، كان هذا المفهوم للهوية العثمانية والولاء، يشمل كل الرعايا في الإمبراطورية، بصرف النظر عن الديانة أو الأصل العرقي، في أمة عثمانية واحدة تقطن أرض الآباء العثمانيين على اتساعها.

الحقيقة، أن هذا كان وهمًا، أو حلمًا لا سبيل لتحقيقه، واكتسب المفهوم دعمًا محدودًا بين المسلمين، ودعمًا أقل من الشعوب المسيحية في الإمبراطورية العثمانية، وأضعف المفهوم وجود مبدأ السيادة التقليدي للحكام المسلمين. وفي الوقت نفسه القومية المتنامية، وانعزالية وانفصالية الشعوب الخاضعة لسلطة الإمبراطورية.

وفي النهاية، تبني الأتراك أنفسهم مبدأ القومية التركية، بينما أفقد الدور الذي اضطلع به آخر السلاطين من التعاون مع الأعداء ومعارضة المتمردين القوميين، مصداقية وشرعية الدولة الملكية والسلالة الحاكمة عند غالبية الأتراك. وقد أدى سقوط الولايات العربية، وهي الوحيدة من بين الولايات الإسلامية الغير تركية التي كان لها أهمية، وبقيت تحت الحكم التركي صوريًا، إلى زوال المبرر الأخير لوجود الإمبراطورية. وقد ألغيت السلطة العثمانية في ١٩٢٣م، والخلافة العثمانية في ١٩٢٤م، ومنذ ذلك التاريخ، لم تكن هناك أي محاولة لاستعادة النفوذ العثماني. أو إحياء الدعاوى بحقوق الملكية، أو غيرها مما ارتبط بالسلالة العثمانية الحاكمة.

وكانت الأيديولوجية الثالثة التي تنافس على ولاء الأتراك، هي أيديولوجية الهوية التركية، والتي تعود إلى تأثيرات خارجية، خاصة من الشعوب الناطقة بالتركية في الإمبراطورية الروسية، والتي هرب منها العديد من الزعامات إلى تركيا كلاجئين سياسيين.

فقد واجه هؤلاء في روسيا مدًّا سلافيًّا شاملًا «Pan Slovism»، وكان رد الفعل ضد المؤسسة العسكرية السلاقية، أيديولوجية قومية ينتمون إليها تاريخيًّا، ولم تكن هذه الأيدلوجية تعني التركية بل الإسم فقط، وهو ذاته كان لا يزال غريبًا على شعب لم يعتد بعد أن يعرف ويسمي بلده بهذه الطريقة، ولكنها تعني كل الأتراك «Pan –Turkism» بمعنى كل الترك، وأحيانًا كانت تسمي» «Pan –Turanianism» شاملة الشعوب التركية الممتدة عبر أوروبا الشرقية وآسيا، من بحر إيجة إلى بحر الصين، وهي تشمل شعبي إيران وأفغانستان والصين، علاوة على شعوب في الإمبراطورية الروسية.

في هذا المحيط الواسع من الشعوب التركية الموحدة، كانت الدولة العثمانية -وفيما بعد الجمهورية التركية- هي الجزء الوحيد من العالم التركي الذي احتفظ بالاستقلال السياسي، واختيرت لدور الزعامة الذي اتسم بطبيعة إمبريالية.

وقد أدت سنوات الهزيمة والاستسلام والاحتلال. مع الأداء المتخاذل لحكومة السلطان، والشرخ الذي أحدثه بين السلطنة والرعايا العرب في الإمبراطورية، إضافة إلى عدم اكتراث العالم الإسلامي بالمصير التركي، كل هذا أدى إلى تحول عنصري، في وعي الأتراك بذواتهم ومكانهم من العالم.

كانت العثمانية قد ماتت، وأضعفت الهوية الإسلامية إلى حد بعيد؛ لهذا أصبح الطريق مفتوحًا لهوية وولاء جديدين. ينبني هذا لا على أساس المجتمع الإسلامي والإمبراطورية، بل على أساس أمة الأتراك والبلد «تركيا».

إن التحول، خصوصًا في العلاقة بين القومية والوطنية، أثار تساؤلات جديدة، واستحضر إجابات جديدة، ويمكن رؤية الدليل المثير للدهشة على التحول في المواقف والتوجهات في تركيا في أحداث ١٩٢٣م.

وقتها كانت «الجمهورية التركية» المؤسسة حديثًا مزهوة بالنصر، وسحبت اليونانيين من الأناضول. وانقسمت القوات المتحالفة «المنتصرة» على الإمبراطورية العثمانية، وصارت غير قادرة على إبداء مقاومة مؤثرة لاستعادة القوة والنفوذ التركي.

في هذا الوقت، كانت الإمبراطورية الروسية العظمى -التي كانت ذات يوم أخطر أعداء تركيا- رهينة الثورة والحرب الأهلية، وبعيدة كل البعد عن أن تمثل تهديدًا لتركيا، بل إنها كانت تطرح فرصة مغرية لتركيا. بينما كان كل من العراق وسوريا، في ذروة الإحباط من نتائج الحرب، ووجدوا أنفسهم تحت الحكم البريطاني والفرنسي، وربما كانوا على استعداد للاستماع لكلمات التملق من الزعيم التركي المنتصر.

لكن كمال أتاتورك لم يكن معنيًا بأي من هذا كله؛ ففي عام ١٩٢٢م بعد الاستيلاء على أزمير، أوضح أتاتورك تمامًا لتابعيه -الأكثر حماسًا على الإطلاق- أنه ليس عازمًا -كما تمنى بعضهم- على التقدم نحو «سالونيكا» «Salonica»؛ وبدلًا من ذلك فقد صدق على الحدود التي كانت قائمة قبل حرب ١٩١٤م. وبهذا أصاب الإحباط أولئك الذين حثوه على قيادة جيوشه المنتصرة إلى سوريا والعراق، واستعادة الولايات العثمانية المستلبة في آسيا.

وبمرور الوقت، أنكر الإدعاء العثماني بالحق في الموصل، والادعاءات العثمانية في السنجق «بالإسكندريتا» «Sonjak of Aexandreta» وجزيرة قبرص -وكان في كلاهما عددًا كبيرًا من الشعب التركي- وظلت هذه الإدعاءات غير فعالة، بفعل بقاء القوى الأوروبية فيها. وربما كان الإغراء الأكبر هو تحرير الشعوب التركية في الإمبراطورية الروسية، التي كان سقوط القيصر بالنسبة لها يتيح فرصة حقيقية لهذا التحرير.

ولكن أتاتورك قاوم هذا الإغراء أيضًا، ورفض كل المغامرات فيما وراء الحدود التي أتفق عليها للجمهورية التركية، ووجه طاقاته وطاقات شعبه، لتحقيق الهدف الأصعب والأقل إغراء بالتنمية داخل الوطن.

وقد أوضح رؤيته تلك في حديث ألقاه في الأول من ديسمبر عام ١٩٢١م: «إن كل

واحد من أبناء هذا البلد، المنتمين إلى نفس الدين، يمكن له أن ينمي فكرة مثالية في عقله، هو حر في ذلك ولن يتدخل أحد فيه، ولدى حكومة مجلس النواب القومي الأعلى لتركيا، سياسة مادية صارمة وإيجابية، هذه السياسة أيها السادة، تهدف للحفاظ على حياة هذا البلد واستقلاله داخل الحدود القومية المتعارف عليها.

إن المجلس الأعلى للنواب وحكومة تركيا، باسم الأمة التي يمثلونها، أبعد ما يكونوا عن الخيال وهم واقعيون تمامًا.... أيها السادة، نحن لا نجري وراء أوهام، ولا ندعي - مظهريًا- القيام بأعمال هي مما لا يمكننا القيام بها. أيها السادة، إن الإيهام بأننا نقوم بأعمال تبدو عظيمة ورائعة، دون أن نقوم بها بالفعل، سيجلب على هذا البلد وهذا الشعب مشاعر الكراهية والحقد في العالم كله.

إننا لم نخدم الإسلام. لقد قلنا إننا فعلنا ذلك، وإننا سنفعل، لكننا لم نفعل!! وقال أعداؤنا: «دعنا نقتلهم في الحال قبل أن يفعلوها»، ولم نخدم القومية التركية عامة. وقلنا إننا نستطيع أن نخدمها، وإننا سنفعل، وقالها أعداؤنا ثانية: «دعونا نقتلهم!!». ها هي يا سادة المشكلة برمتها... فبدلًا من اللهاث خلف أفكار لم نحققها، ولا يمكننا تحقيقها، مما يجعل أعداءنا يتزايدون، ويزداد الضغط علينا.... دعونا إذن نعود إلى حدودنا الطبيعية والشرعية. دعونا نتعرف على حدودنا. أيها السادة، إننا أمة ترغب في الحياة والاستقلال، من أجل هذا وهذا وحده يمكن أن نهب أرواحنا.

وفي حديث آخر ألقي عام ١٩٢٣، يبدو تخليه عن الأسلوب العسكري الإمبراطوري «التوسعي» القديم أكثر وضوحًا: «أصدقائي، إن أولئك الذين يغزون العالم بالسيف، حكم عليهم بالهلاك والهزيمة على يد أولئك الذين يغزونه بحرث الأرض... وعليهم في النهاية أن يخلو الطريق لهم.

هذا ما حدث للإمبراطورية العثمانية... إن الذراع التي تستخدم السيف ببراعة، تنمو بشكل مرهق، وفي النهاية تضطر لوضع السيف في غمده ثانية، ولربما أصابه الصدأ والتعفن، بينما الذراع التي تحمل المحراث تنمو أقوى يوميًا، وفي نموها أقوى تصبح

سيدة الأرض ومالكتها.

إن إحدى أكثر المظاهر تميزًا لسقوط الإمبراطورية العثمانية، هو مدى الوعي الذي كان الأتراك عليه بما حدث، وأنهم ناقشوا الأمر فيما بينهم. وقد بدأ الجدل الطويل حول سؤال «ما العيب في الإمبراطورية؟» أثناء حكم سليمان المعظم، عندما كانت الإمبراطورية لا تزال في أوجها. ثم استمر الجدل أثناء القرن السابع عشر، عندما توالى انتصارات الإمبراطورية العثمانية في أوروبا، وهو ما فتح الطريق أمام مأزق جديد، أضيف إليه بسلسلة هزائم في نهايات القرن السابع عشر فصاعدًا.

ففي عام ١٨٢٢م، كتب مسئول حكومي رسمي من العثمانيين يدعى «عاكف أفندي»، مسودة مذكرة رسمية تناقش المخاطر التي تواجه الإمبراطورية، وسبل التعامل معها: «يجب على المسلمين الاختيار بين ثلاثة بدائل: إما الإيمان والتسليم بإرادة الله وشريعة محمد؛ حيث يجب علينا -بصرف النظر عن أملاكنا أو أرواحنا- الدفاع حتى النهاية؛ عما تبقى لدينا من ولايات، أو أنه يجب علينا تركها وأن ننسحب إلى الأناضول؛ أو أخيرًا -وهذا ما ينهى الله عنه- أن نتبع مثال شعوب القرم، والهند، وقازان، هو أن ننحدر إلى وضع العبودية.

بدقة أكبر، ما يجب عليّ قوله، يمكن أن أجمله في الآتي:

«باسم الإيمان بعقيدة محمد ﷺ دعونا نهب للحرب المقدسة، وألا نقبل بتسليم أي بوصة من حدودنا».

بالنسبة لعاكف أفندي، الخطر -وهو خطر حقيقي بالتأكيد- أن تسقط تركيا مثل غيرها من أجزاء العالم الإسلامي -تحت سيطرة حكم المستعمرات، وكان هناك -في رأيه- ثلاثة خيارات:

المحاولة بكل السبل للإبقاء على الإمبراطورية، أو الخضوع للحاكم الأجنبي، أو التراجع والانسحاب إلى قلب أراضي الأناضول التي انطلق منها الأتراك بداية إلى

أوروبا، وخلال قرن ونصف بعدها، فشل الأتراك في الخيار الأول، وتجنبوا الخيار الثاني، ونجحوا في نهاية المطاف في تحقيق الخيار الثالث.

وقد كان تراجع العثمانيين وانسحابهم من الحدود الإمبراطورية طويلًا وبطيئًا، وعملية صعبة المراس بدأت من ضواحي ڤيينا في القرن السابع عشر، وانتهت في مرتفعات الأناضول في القرن العشرين.

واشتملت عملية التراجع في مراحلها الأخيرة، على دورة لا نهائية من الحروب. حروب البلقان التي ضاعت خلالها معظم المقاطعات الأوروبية المتبقية في الإمبراطورية، والحرب الإيطالية -التركية، التي محيت فيها آخر مواطئ أقدام الإمبراطورية في شمال أفريقيا، وحرب اليمن التي قتل فيها عدد لا يحصى من الجنود الأتراك سيئ الحظ في محاولة لا طائل منها للحفاظ على السيادة التركية في الجزء الجنوبي للبحر الأحمر. ثم الحرب العالمية الأولى، والتي فقدت فيها الإمبراطورية العثمانية فعليًّا كل حدودها في صراع طويل مرير وبعدها... في تطوير معاكس مثل للأتراك عملية إنعاش، ثم أتت حرب الاستقلال التي كانت بمثابة النصر الأول الكبير الذي يتحقق على مدى قرون، ومكن الأتراك من استعادة حياتهم في قلب أراضي الأناضول، في دولة تركية قومية.

ولم يكن الأمر يثير دهشة غالبية الأتراك؛ فالإمبراطورية كانت تعني هزيمة لا نهاية لها لهم، وانسحاب متواصل، ومعاناة فعلية، بينما القومية التركية والدولة القومية كانت تعني النجاح والانتصار، وبداية حياة جديدة.

وبعد تأسيس الجمهورية التركية، لم يتم فقط التبرؤ من الإمبراطورية، بل كان هناك رد فعل قوي ومفاجئ. ولم يلغ القصر الإمبراطوري فقط، والمقاطعات الخاضعة للإمبراطورية، بل حتى العاصمة الإمبراطورية ألغيت. ولم يعد مركز الجمهورية التركية الجديدة في المدينة القديمة «استانبول» بعاداتها وتقاليدها الإمبراطورية، وهي البصمة الأكثر حداثة من الانحطاط، وبدلًا منها انتقلت العاصمة لمدينة في أعلى التل «أنقرة»، في أعلى نقطة على السهل الأناضولي الواسع كبصمة جديدة ترمز لإحلال دولة قومية

تركية محل الإمبراطورية العثمانية الكوزموبوليتانية، متحللة من العقد والحقد العنصري، ومؤسسة على الأرض الوطنية التركية.

وقد أهملت استانبول عن عمد، وافتقدت مصادر التمويل التي وجهت للإنفاق بسخاء على العاصمة الجديدة. وطبق نفس الأسلوب من الإهمال لبضع سنوات على السلالة العثمانية الحاكمة التي سقطت، بل وكل ما له صلة وفي كتب التاريخ بالمدارس التركية، تمامًا كما حدث مع القيصر في روسيا السوفيتية.

وبدأ الكماليون (نسبة إلى أنصار كمال أتاتورك) تدريجيًا البحث عن إمكانية تناول الماضي العثماني، والذي صار يطرح كجزء من التراث التركي العظيم، والذي يمثل العثمانيون فيه مجرد إحدى السلالات التركية الحاكمة، في متوالية تاريخية. وصار الرفض التركي لتاريخهم الإمبراطوري في وقت من الأوقات إيديولوجية وسياسة، وحالة مزاجية عقلية. ولكن -حيث لا مفر من ذلك- بقي الكثير من هذا التاريخ سواء للأفضل أو للأسوأ.

ويمكن رؤية المثال على ذلك، في الأعداد الكبيرة نسبيًا من الموظفين الرسميين، المدنيين والعسكريين، الذين خدموا في الولايات العثمانية -سابقًا- والذين عادوا إلى الوطن الآن.

وبفضل هؤلاء، كانت الجمهورية التركية الناشئة، قادرة على البناء بمساهمة الكوادر الإدارية المدربة ذات الخبرة، وهو ما كان متاحًا لشعوب أخرى عدة، قامت بتوظيف طاقاتها في خلق حياة جديدة كدول قومية.

وكان لهؤلاء فضل كبير، حيث مكنوا الجمهورية التي كانت في سبيلها للنمو، من الصمود في مواجهة مصاعب جمة واجهت الجمهورية في بداياتها. وكان هناك ميراثًا آخر ذو أهمية موازية، وهو ما كان مشكلة رئيسية في الدول المستقلة حديثًا، ألا وهو ميراث الماضي، الذي كانت تكمن فيه المسئولية عن كل ما حدث من أخطاء -عادة ما كان تصورًا صحيحًا- تعود إلى الحكم الأجنبي أو التدخل الأجنبي، وهو ما كان يمكن

أن يتوالد ويولد إحساسًا باللا مسئولية، والذي بقي في العهد الحديث.

والحقيقة، أن الأتراك لم تفسد حياتهم السياسية في أي مرحلة من تاريخهم، باستثناء -ربما- ولفترة قصيرة أثناء حرب الكماليين للاستقلال من السيادة الأجنبية والصراع لإنهائها. فقد كان الأتراك دائمًا سادة في بلدهم الأم، بل إنهم ولفترات طويلة سادة في بلاد أخرى أيضًا، وقد أبقوا على عادة الهدوء والتقييم العملي للمواقف، واتخاذ القرارات وقبول المسئولية عن تلك القرارات. وربما كان ذلك ما ساعد الأتراك -دون غيرهم في العالم الإسلامي- على بناء ديموقراطية برلمانية فاعلة، والإبقاء عليها برغم مصاعب عديدة.

ويمكن لهذا أيضًا أن يفسر الرقي الملحوظ في سياسات الجمهورية التركية، وخاصة في السياسة الخارجية، وهو ما يتمثل في نوع من الواقعية، لا يتوافر في أجزاء أخرى من العالم الإسلامي. وفي هذا يمكن رؤية الميراث التركي الذي إن لم يكن ميراثًا إمبراطوريًا؛ فهو ميراث عدة قرون من الاستقلال السياسي والسيادة القومية. بينما كانت النتيجة السلبية للماضي الإمبراطوري، هي الاتجاه السائد لاحتقار التجارة والصناعة ولأولئك العاملين في هذين الحقلين؛ ففي العهود الإمبراطورية كان الأتراك إما فلاحين أو مهنيين في المستوى الأدنى، أو جزءًا من جهاز السلطة المدنية أو العسكرية أو الدينية في المستوى الأعلى.

بينما تركت الصناعة، والتجارة، وشئون المال إلى حد بعيد لغير الأتراك، حتى في البلدان المحورية في الإمبراطورية؛ فقد تركت كلها لغير المسلمين، غالبًا كانت لليونانيين والأرمن واليهود. وقد شكل التنافس بين تلك الجاليات غير المسلمة فصلًا مهمًا في تاريخ الإمبراطورية، وهو فصل أهمل إلى حد ما. ثم تقلصت تلك الجاليات غير المسلمة كثيرًا في الجمهورية التركية، وفيما يبدو فإنها لم تعد قادرة -ولا يتوقع منها- على القيام بالدور الاقتصادي الذي قام به أجدادهم المباشرون.

واتخذ الأتراك المسلمين مكانهم للقيام بهذا الدور، في خلق طبقة وسطى من بينهم من

التجار والتقنيين والإداريين، من بقايا الجاليات التي استمرت تحت غطاء الإمبراطورية. ولا شك أن ذلك كان هدفًا صعبًا، وأن المواقف الاجتماعية والثقافية الموروثة من الماضي الإمبراطوري، كانت عائقًا أدى إلى تأخر تحقيق هذا الهدف.

والحقيقة أن هناك موروثات أكثر دقة عن الإمبراطورية، مثل الموقف من الشعوب التي كانت تحت سلطانها ونفوذها، وهو موقف جعل من الصعب ولفترة قبول هذه الشعوب على قدم المساواة، لكن هذا الموقف انتهى أمره الآن. وتعد التعاملات بين تركيا والولايات (الدول) العثمانية السابقة، مثل العلاقة بين أمة ما، وأمة ما مساوية لها، ولكن أحيانًا مثلما الأمر مع اليونان نجد أن هناك علاقة عداء، وأحيانًا -في الواقع- فإن الرعايا السابقين لا يعاملون باحترام فقط، بل حتى بشيء من المراعاة.

ولقد جعل الشعور بكرامة الإمبراطورية والفخر بتاريخها -والذي استمر لفترة طويلة بعد سقوط الإمبراطورية- الأتراك لا يقبلون على الدفاع عن قضيتهم الخاصة أو الإلحاح في هذا، خصوصًا مع أولئك الذين شعروا بأنهم مؤهلون لاعتبارهم أصدقاء.

إن هذه العادة التي سيطرت على الأتراك، وضعتهم في وضع معيب في مواجهة منافسيهم أو معارضيهم، وأعاق عرض القضية التركية دوليًا بشكل صحيح. وكان ذلك في جزء منه، نتيجة للافتقار إلى فنون الدعاية والعلاقات العامة، الذي أدى إلى عزلة تركيا في الأمم المتحدة بشكل صادم؛ لذلك فإنه حتى الآن يبدو أن الأتراك يفضلون التحفظ بكرامة، بدلًا من البلاغة المقنعة كوسيلة يعجبون بها، ولذلك يشجعونها في خطابهم السياسي.

ويبدو أن الأتراك، في جانب مهم ومؤثر من حياتهم، صاروا في حالة من الإخفاق المرير، أكثر من غيرهم من الشعوب التي كانت إمبريالية أيضًا فيما سبق، وذلك فيما يخص قبولهم لوضعهم الجديد في العالم وتآلفهم معه. والحقيقة أن رجال الدولة الأتراك لا يتخذون موقفًا سلبيًا من عدم الاهتمام إزاء الوضع الجديد، الذي صارت قراراتهم فيه لا تحدد مجرى الأحداث العالمية، على النقيض، فقد كيفوا أنفسهم على وضعهم كقوة

متوسطة عالميًا، وطوعوا مدركاتهم وسياساتهم على هذا الأساس.

وقد كان انهيار الإمبراطورية العثمانية بطيئًا، وظلت تقاوم طويلًا، لكن النهاية كانت واضحة ولا مفر منها. ولعل هذه القدرة المزدوجة على الصراع الدائم والمتواصل من جهة، والوضوح النهائي من جهة أخرى، بالمقارنة مع التحلل السريع والنهاية المضطربة للإمبراطوريات الاستعمارية، ساعدت في إعداد الأتراك لدورهم الجديد.

ويمكن الإطلاع على مشاعر الأتراك من الجيل الإمبراطوري الأخير، في كتابات صحفي يدعي «فالح رفقي أتاي»، والذي زار لندن عام ١٩٣٤م، لتغطية المؤتمر الاقتصادي العالمي، وهو يطرح في كتاب بعنوان «بنوك التايمز» «Banks of Thaimes» مضمون حديث كان يود لو ألقاه على الجماهير الإنجليزية في هايدبارك -فقط لو كنت أعرف ما يكفي من الإنجليزية؛ حيث يقول: إنني أيضًا ابنًا لإمبراطورية عظمى، وقد جئنا إليها في الأيام الأخيرة لسقوطها، كما بقايا مائدة كبرى. أنا لا أعرف إن كان يمكنكم تخيل جغرافيا هذه السلطنة كما كانت أيام أجدادنا الأوائل!!. دعوني أشرح لكم ما حدث، متخذًا الجغرافيا الخاصة بكم مثلًا.

فإننا كنا قد بدأنا حروبنا في «بومباي»، وواصلنا الحرب على طول الطريق عبر قارة آسيا، حتى وصلنا خلف خطوط لندن، وكان آخر موقع لنا في «جلاسجو»، بينما حدودنا الآن في «دوفر». وعندما بلغت الإمبراطورية العثمانية مائة عام من عمرها، كانت إنجلترا بدون إسكتلندا وأيرلندا مجرد بلد صغير، تعداد سكانه ثلاثة ملايين نسمة، وكان سكان لندن أربعين ألف نسمة. وكان حال بلادكم مثل بلغاريا يبيعون الأغنام للأوروبيين، ومثل الهند، كانوا يبيعون المواد الخام للبلجيك المصنعين.

ولأن إمبراطوريتنا أسست على الغزوات، فإن نهايتها كانت ملحمية، بينما إمبراطوريتكم أسسها التجار، لهذا فإنكم تقوموا بعملية تسييل لها أو تصفية... أما نحن فقد تركنا الدانوب لموجة «بوذا العادل»، وأفريقيا «للزحف الجزائري»، وبحر العرب للترنيمة الجنائزية «أوجازيز» «Ogasis» وعدنا باكين إلى أرض الأناضول. وبينما رجعتم

إلى جزيرتكم «إنجلترا» في خط بياني هابط ومتغير، فإننا ولدنا وسوف نموت في مناخ إمبراطوري، وحالة أخلاقية تنتمي للعهد الإمبراطوري؛ لهذا فإنني أستشعر من بعيد، في مناخ وحالة لندن الأخلاقية بحساسية السيسموجراف -وهي ارتعاشات الانهيار الآتي- لا محالة!!

إن الشجرة العظمى (إمبراطورية التاج البريطاني) المتعفنة من الداخل، في انتظار صاعقة أو عاصفة شديدة كي تطيح بها إلى الأرض!.



الفصل الثامن عشر

ابن خلدون في تركيا

لقد صار موقفًا شائعًا في دوائر دراسات الشرق الأوسط، أن اكتشاف «مقدمة ابن خلدون»، وإعطائها التقدير الذي تستحقه، يعد إنجازًا للبحث الأكاديمي الأوروبي.

وتمت طباعة هذا المرجع العربي -لأول مرة- في طبعة « إيتيان كواتر مير» «Etienne Quatre mere» في باريس عام ١٨٥٨م. وكانت الترجمة الفرنسية الأولى الكاملة له إلى لغة أوروبية هي الترجمة الفرنسية للبارون «ويليام ماك جوكين دو سلين» «William Macguckin de Slane» والتي طبعت في باريس ما بين ١٨٦٢ و ١٨٦٨م، وبهذا أتيحت لأول مرة هذه الرائعة التاريخية والاجتماعية الخالدة للعالم الحديث.

وحتى قبل صدور هذه الطبعات الرئيسية، لم يكن «ابن خلدون» مجهولاً للباحثين الأوروبيين. فأثناء الربع الأول من القرن التاسع عشر ظهر عدد من المقالات البحثية في الصحف والدوريات، بها مقتطفات وترجمات من «مقدمة ابن خلدون» ومناقشة لها. ومن بين هذه المقالات دراسة قام بها «سيلفستر دي ساسي» «Silvestre de Sacy» تشتمل على مقتطفات من المقدمة، ودراسة أخرى بقلم «جوزيف فون هامر» «Joseph Von Hamer» المؤرخ الأسترالي للإمبراطورية العثمانية. وإلى جانب مقالاته يشير «هامر» أكثر من مرة، في كتابه عن التاريخ العثماني، لابن خلدون والذي يسميه «مونتسيكيو العرب».

إن حقائق الانتباه وصحوة الاهتمام الأوروبي بابن خلدون، لاعتباره صانعًا لعهد جديد

في كتابة التاريخ، من خلال عمله الذي اعترف به، تعد حقائق وضحة ومعروفة تمامًا. أما ما ليس معروفًا بنفس القدر، فهو الاهتمام والتقدير لإنجازه بين العثمانيين، والذي سبق الاهتمام الأوروبي به.

فعادة ما كان يُقال إن ابن خلدون أهمل، وأحاطه أهله بالنسيان، حتى أعادته لدائرة لاهتمام الدوائر الأكاديمية الغربية، وهو أمر مشكوك فيه تمامًا بالنسبة لشمال أفريقيا، وهو غير صحيح على الإطلاق في الشرق العثماني؛ حيث كان ابن خلدون مقروءًا ومعروفًا ويتمتع بنفوذ وتأثير كبيرين. وقد فجر الغزو العثماني لسلطنة المماليك في مصر وسوريا اهتمامًا كبيرًا بين الأتراك لهذه الولايات التي تم الاستيلاء عليها حديثًا، خصوصًا مصر.

وتأقلمت الكتب التي تناول فيها الأتراك تاريخ وجغرافيا مصر والدول المجاورة، للتنوع في المخطوطات العربية ذات الأصل المصري، والتي حفظت في مكتبات الوثائق التركية، بما يشهد على الاهتمام الواسع بين الباحثين الأتراك بهذا التراث الأدبي في السلطنة المملوكية المنهارة.. والذي يشمل مخطوطات من التاريخ أو مقدمة ابن خلدون.

هذه المخطوطات لم تكن متاحة فقط في استانبول، بل إنها قرئت، وكانت هناك إشارات في القرن السابع عشر على مدى أثرها ونفوذها. ويعد الباحثون الأتراك المهمون في هذا الزمان روادًا ملهمين. ويذكر الباحث العظيم، كاتب السيرة والجغرافي والمؤرخ موسوعي المعرفة «حاجي خليفة» «**Hajji Khalifa**»، المعروف باسم «كاتب شيليبي» «**Kateb chelebi**» (١٦٠٩ – ١٦٥٧م) ابن خلدون مرات عديدة، ويظهر علامات واضحة على مدى أثر ابن خلدون الفكري.

وفي كتاباته التاريخية، يستشهد باسم ابن خلدون وأفكاره، ويدون في وصفه للكتب والمخطوطات فهرسًا بالمؤلفات عن الكتب العربية «كشف الظنون»، حيث يذكر عمل ابن خلدون «التاريخ والعبر» مع مقارنة بعمله «المقدمة».

ويعطي وصفًا للكتاب تحت العنوانين، وتقديرًا للمقدمة، باعتبارها دراسة شاملة لطبيعة التاريخ والمجتمع الإنساني. وقد ألف كاتب شيليبي أيضًا بحثًا بعنوان: «حكم

الفعل في تصحيح النواقص»، يناقش فيه القضية المحيرة التي نوقشت طويلًا، عن العيب الذي أصاب الإمبراطورية العثمانية، وماذا يمكن عمله لإصلاحه، وهو يبدأ بحثه بمذكرة مختصرة عن الظروف التي قادته للقيام ببحثه، ويضع فيها نظرية عن نمو وسقوط وانهيار الدول، مستمدة بوضوح من مقدمة ابن خلدون.

والكاتب الثاني من الأتراك، الذي استشهد بابن خلدون، هو المؤرخ المولود في حلب «نعيمة» (١٧١٦م)، وهو أحد تلاميذ كاتب شيلبيي. ويبدأ نعيمة عرضه للأحداث وفق تسلسلها الزمني، بمقدمة تناقش طبيعة التاريخ، وصعود وهبوط المجتمعات الإنسانية، مرة أخرى متأثرًا بوضوح بمقدمة ابن خلدون، مع إشارة علنية إليه، كما يذكر عددًا من التواريخ العربية التي يراها مهمة، مثل «الخطط والسلوك» للمقريزي، ويذهب إلى القول:

«فوق كل شيء هناك التاريخ للمؤرخ المغربي «ابن خلدون» في عمله المعنون، «العبر في تاريخ المبتدأ والخبر»، والذي تمثل «المقدمة» فيه مجلدًا كاملًا، والذي يعد من الكنوز مليئًا بنفائس العلم ونوادر الحكمة. ويعد مؤلفه «ابن خلدون» أعظم المؤرخين قاطبة، فكتابه يعني بتاريخ المغرب العربي، لكن مقدمته تشتمل على معرفة كاملة.

وهناك مؤرخ عثماني ثالث في القرن السابع عشر، يقدم دليلًا آخر على أثر ونفوذ فكر ابن خلدون، وهو «أحمد بن لطف الله» (؟؟ -١٧٠٢م) -والمعروف باسم «منجم باشي»، وهو اسم المنصب الذي أنشأه. ويحتوي تاريخه عن العالم- المكتوب بالعربية، والذي نشر في ترجمة تركية قام بها شاعر من القرن الثامن عشر يدعي «نديم»، على مقدمة عن طبيعة التاريخ وأصول تدوينه، وهي مؤسسة بشكل واضح على «المقدمة» وتكاد تتبعها حرفيًّا.

ومع بلوغ القرن الثامن عشر، كان الاهتمام بابن خلدون قد بلغ قدرًا كافيًا لتحريك الترجمة عنه. وكان المترجم «محمد صاحب» المعروف باسم «بيريزاد» (١٦٧٤ -١٧٤٩م) وهو ابن أحد الضباط الجراكسة، الذي التحق بالنخبة الدينية وترقى أثناءها حتى وصل إلى منصب شيخ الإسلام.

وقد بدأ ترجمته لابن خلدون إلى التركية عام ١٧٢٥م، وتوقف بعد خمس سنوات؛ حيث كان قد أكمل ترجمة حوالي ثلثي «المقدمة»، ثم قام المؤرخ «جودت باشا» في القرن التالي بترجمة الثلث الأخير ونشر الكتاب.

وبرغم أن ترجمة «بيريزاد» لم تكتمل ولم تنشر، فيبدو أن لها بعض الأثر على القراء الأتراك، حتى خارج دائرة الأكاديميين والأدباء، على الأقل كان هناك سفيران تركيان موجودين في أوروبا في القرن الثامن عشر، وهما اللذان وجدا في المقدمة أداة لتحليل الأحداث في أوروبا وشرحها.

أحدهما كان «رسمي أفندي» الذي عمل سفيرًا في ڤيينا عام ١٧٥٧م، ثم في برلين عام ١٧٦٣م. وفي مناقشة تغيرات الموقف الأوروبي بعد الثورة الدبلوماسية –وصعود قوى جديدة في بروسيا، وانتصارات الملك «فريدريك» على أعدائه– نجده يعلق قائلًا:

«في كلمات ابن خلدون نجد أن الانتصار الكامل لدولة حديثة النشأة، على دولة قديمة النشأة، يعتمد على طول الزمن وإعادة ترتيب الأحداث».

بعدها بقليل عام ١٧٩٠م، يتحدث سفير عثماني آخر هو «عزمي أفندي»، ممثل السلطان في برلين –عن حب الراحة والهدوء المنتشر بين الأوروبيين، ويرجعه إلى «فقدان النشاط»، والذي –كما يقول– كان ابن خلدون يراه خاصية مميزة لفترة انهيار وتدهور المجتمع.

إن هذه التلمحيات والإشارات الضمنية، في كتابات الموظفين الرسميين في البعثات الدبلوماسية، إضافة إلى كتابات الأكاديميين، يوضح أن أفكار ابن خلدون صارت جزءًا من المناخ الفكري في العاصمة العثمانية، وربما كان هذا غير مفاجئ في زمن كان العثمانيون فيه يزداد وعيهم بحال التدهور في قوتهم، بالمقارنة إلى قوة أوروبا. ولابد أن المعرفة باللغة العربية كانت منتشرة بين العثمانيين المتعلمين –وعلى أي حال فإن الجزء الأكبر من «المقدمة» كان متاحًا في ذلك الوقت في ترجمة تركية– ودليل شيوعها ورواج الفكر الذي تحمله، العدد الكبير من المخطوطات التي تشير إليها.

ولا يمكن للمرء التأكيد على أن الاهتمام الأوروبي «بمقدمة» ابن خلدون يعود إلى الأتراك، لكنه يبقى افتراضًا محتملًا. وقد كان «هامر» متألفًا بدرجة ملحوظة مع المصادر التركية، وعلى معرفة شخصية بالديبلوماسيين وغيرهم من الموظفين الرسميين العثمانيين. ويشير «ساسي» إلى عمل ابن خلدون، باعتباره عملًا «يتمتع باحتفاء كبير في الشرق، وهو يستحق هذه الحفاوة بالفعل».

على أي حال واضح أن الاكتشاف التركي لابن خلدون، وإن استطاع أن يلهم اكتشاف أوروبا له، فإنه سابق عليه دون شك. وقد أوضح دافيد إيالون «**David Ay-alon**» كيف تعرف على ابن خلدون، وهو يقدر دور وأهمية الأتراك في توثيق التاريخ الإسلامي. وإنني بهذه المساهمة المتواضعة على شرفه، حاولت إظهار كيف قدر الأتراك دور «ابن خلدون» في التاريخ الإسلامي وأهميته.



الجزء الخامس

بالأبيض والأسود



الفصل التاسع عشر

القراصنة في أيسلندا

على مدى قرون عدة عمل القراصنة البرابرة أساسًا، في مراكب شراعية كبيرة ذات مجاديف، وكانت هذه المراكب تتطلب مئات المجدفين، الذين كانوا يكلفون الكثير – سواء للحصول عليهم، أو للإبقاء عليهم في هذا العمل الشاق- وكانوا على أي حال عملة نادرة يصعب الحصول عليها. وكان المدى الذي يمكن لهذه المراكب الشراعية الوصول إليه محدودًا، نظرًا للحاجة إلى حمل كميات من الغذاء والماء لهؤلاء، بينما بناؤها وتصميمها للإبحار في مياه البحر المتوسط الهادئة جعلها غير ملاءمة لتحمل التيار في المحيط المفتوح.

ثم، مع بداية القرن السابع عشر، حدث تطور مهم، مكّن القراصنة من توسيع مجال وأفق التجارة التي يتعاملون فيها. فمن بعد وفاة الملكة «إليزابيث» ملكة إنجلترا عام ١٦٠٣م، أرسى الملك الجديد «جيمس الأول» قواعد سلام مع إسبانيا أخيرًا، ووضعت معاهدة عام ١٦٠٤م نهاية الحرب البحرية الطويلة بين البلدين. وفي الوقت نفسه تقريبًا، انتهى الصراع الإسباني الطويل مع هولندا، وفي عام ١٦٠٩م أجبرت إسبانيا في نهاية المطاف على الاعتراف باستقلال هولندا.

بهذا أصبح العديد من المجدفين الإنجليز والهولنديين، والذين لعبوا دورًا مهمًا في الصراع ضد إسبانيا، ليس فقط بلا أهمية بل ومصدر إزعاج أيضًا، وبدأت الحكومة الإنجليزية، وحكومات غربية أخرى، في تبني إجراءات متشددة ضد القراصنة، لحماية التجارة الدولية من غزاتهم. ونزح العديد من هؤلاء القراصنة إلى سواحل شمال أفريقيا،

حيث صارت الأحوال في بلادهم الأصلية أكثر فأكثر غير ملاءمة لمهنتهم، بينما تلقوا ترحيبًا على الفور في تلك الدول الساحلية.

وقد أدخل القراصنة الإنجليز والهولنديون، الذين اعتادوا الإبحار في محيطات العالم، المراكب الشراعية ذات الأرضية المربعة، والتي تزود بالأسلحة على جانبها على البلاد المضيفة، وأرشدوهم عن أساليب بنائها واستخدامها. وسرعان ما أدرك القراصنة مزايا سفن الإبحار ذات الجوانب العريضة على السفن الشراعية ذات المجاديف، وسادوا في فنون البحرية وحروبها بهذه السفن ذات السرعة الملحوظة، طويلًا قبل أن تقوم الأساطيل البحرية بمغامرة الإبحار فيما وراء مضيق جبل طارق، وقاموا بالسلب والنهب بعيدًا حتى حدود «ماديرا» «Madeira» في إسبانيا، وفي إنجلترا وإيرلندا.

والمؤكد أن أكثر مغامراتهم جرأة، كانت إغارتهم على إيسلندا عام ١٦٢٧م. وكان أول تقرير منشور عن هذه الواقعة، للراهب الفرنسي «دان بيير» «Dan Pierre» الذي زار شمال أفريقيا عام ١٦٣٤م، للترتيب لإطلاق سراح الأسرى المسيحيين. وكتب في تاريخه عن القراصنة البرابرة، والمنشور في باريس ١٦٣٧م يروي باختصار عن قرصان جزائري، أغار على إيسلندا عام ١٦٢٧م.

وكما يقول، فإن الغارة قامت بها ثلاث سفن، بقيادة ألماني خائن اسمه «كوم مورات» «Come Murat»، وقام القراصنة بالهجوم على أماكن مختلفة على الشاطئ الإيسلندي، وحملوا معهم ٤٠٠ أسير. وفي تقرير فرنسي آخر بتاريخ عام ١٦٤٢م، يذكر «سير إيمانويل دو أراندا» «Sieur Emanuel D'Aranda» أنه وهو على وشك مغادرة الجزائر، مع من أطلقهم من الأسرى، اقترب منه شاب تركي وسأله إن يحمل معه خطابًا إلى الوزير الدانمركي في مدريد «دو أراندا» الذي حيره هذا الطلب الغريب وسئل الرجل، الذي بدا إنه إيسلندي ممن تحولوا للإسلام، ما سر هذا الطلب؟!

أجابه الرجل: «منذ سنوات قليلة، قام رجل إيسلندي خائن، والذي أبحر طويلًا مع قراصنة هذا البلد، واقترح على الكابتن الذي كان يقودهم -دون الحصول على أي

مكافأة- ضرورة أن يبحروا إلى إيسلندا». وبالفعل قام القراصنة بغارتهم على إيسلندا، وأسروا «٨٠٠ فرد» ما زال العديد منهم في انتظار التحرر من الأسر. هذان التقريران المتناقضان، هو كل ما وجد في المصادر الغربية في حدود علمي عن هذه الحملة على إيسلندا التي قام بها القراصنة الجزائريون.

على أي حال، فلأن الحدث كان خارج النطاق المألوف تمامًا، فهو لم يمر في صمت بين الإيسلنديين أنفسهم ولا بين الدانمركيين، الذين كان ملك إيسلندا واحدًا من رعايا ملكهم في هذا الوقت. ويوجد مجلد ضخم باللغة الإيسلندية والدانمركية عن هذا الغزو، بل إن هناك صلاة في الطقوس الدينية الإيسلندية، يسألون فيها الله أن يحميهم «ضد مكر البابا، وإرهاب الأتراك!!».

وكانت أول مذكرة في هذا الشأن هي الرواية التي كتبها «أولافور إيجلسون» «Olafur Egilsson» وهو راهب إيسلندي من جزر «فستمان» «Vestmann» كان القراصنة قد أسروه وذهبوا به إلى الجزائر. ثم بعد فترة إقامة قصيرة، أرسله الذين أسروه إلى «كوبنهاجن» «Copenhagen» للتفاوض مع الدانمركيين، لإطلاق سراح الأسرى. وقد نشر مذكراته عن مغامراته منذ أسره، وحتى عودته إلى وطنه في ٦ يوليو ١٦٢٨، والتي ظهرت لأول مرة في ترجمة دانمركية عام ١٦٤١م، بينما لم يطبع الأصل الإيسلندي حتى عام ١٨٥٢م، عندما ظهر «ريكيفيك» «Reykyavik» جنبًا إلى جنب مع مذكرة مختصرة بقلم «كلوس إيجولفسون» «Klaus Eyjolfs-son».

ومن المصادر المعاصرة أيضًا، «تيرجارانساجا» «Tyrkjaranssaga» بقلم «بورن جونسون» «Bjorn Jonsson» عام (١٥٧٤ -١٦٥٥م)، والذي طبع عام ١٨٦٦م بينما تمت كتابته عام ١٦٤٣، ويقوم أساسًا على المرجعين السابق ذكرهما، مدعمًا بخطابات الأسرى في الجزائر، ومعلومات شفهية من الأسرى المحررين، وعدد من المصادر التي لم يعد لها وجود.

وهناك دراسة نقدية عن تلك الفترة، نشرت باللغة الدانمركية عام ١٨٩٩م، قام بها

باحث إيسلندي هو «بلوندال سيجفوس» «Blondal sigfus». وتقوم الدراسة على المصادر المطبوعة التي كانت متاحة وقتها، إضافة إلى عدد من الروايات والسجلات، التي كانت لا تزال مخطوطة، وتشمل العديد من الرسائل من أسرى إيسلنديين ودانمركيين، حفظت في مجموعات لدى الأفراد. ثم قام باحث إيسلندي آخر، هو «جون توركلسون» «Jon Thorkelsson»، بنشر مجلد في ١٩٠٦ -١٩٠٩م، يضم عددًا من المراجع تشمل كل المصادر المعروفة عن الحملة. وبعد أن يعرض مقدمة تاريخية مفصلة عن الغارة، مصدرها ومسارها ونتائجها، يقدم المراجع النقدية المؤلفة من اثنتي عشرة مذكرة مختلفة عن الحملة. ويتبع ذلك بمجموعة من الرسائل والوثائق الأخرى، بما فيها رسائل السجناء، والمفاوضات من أجل إطلاق الأسرى، وتقارير عن الأسرى الإيسلنديين في الجزائر، ومذكرات عن أموال الفدية، وترتيبات إطلاق سراح الأسرى. وينهي المجلد بمجموعة من الأشعار والقصائد باللغة الإيسلندية تتعلق بأحداث الغارة.

وتبدأ القصة يوم ٢٠ يونيو ١٩٢٧، عندما دخلت سفينة جزائرية الميناء الصغير «لجريندافيك» «Grindavik»، على الشاطئ الجنوب لريكخانز «Reykhanes» في أقصى جنوب الساحل الغربي لإيسلندا. ولا يوجد دليل مؤكد على مصدر هذه الغارة، حيث قال الأسرى الإيسلنديون العائدون، إن مصدرها كان أسيرًا «دانمركيًا» في الجزائر، يسمونه «بول» «Paul»؛ حيث إنه في مقابل وعد بالحرية، أعطى هذا الأسير القراصنة معلومات عن البحار الشمالية التي يعرفها معرفة وثيقة وصحبهم في هذه الغارة، ويحتمل أن ينطبق هذا السرد على الأسير الدانمركي مع رواية الخائن الإيسلندي، التي ذكرها «دوراندا».

وطبقًا للتقارير الإيسلندية، فقد انطلقت اثنتا عشرة سفينة في الحملة، وصل منها فعليًا إلى إيسلندا أربع سفن، ومن المحتمل أن تكون باقي السفن قد ذهبت إلى إنجلترا. وكان قائد الحملة رجلًا من رجال «مراد ريس» «Murad Reis»، ويوصف بدرجات مختلفة كمرتد أو خائن ألماني أو دنمراكي».

وتكونت بقية أعضاء الحملة كالعادة من أصول متعددة، بعض الأتراك، وبعض

الأوروبيين الذين تحولوا للإسلام، جنبًا إلى جنب مع الأسرى الذين استخدموا كعبيد. هكذا يصف «أولافور إيجلسون» مختطفيه، وسيلاحظ القارئ دهشة الرجل، التي تنطوي على سذاجة واضحة، في إشارته إلى أن القراصنة الذين يدخلون الرعب في النفس قد بدوا، «تمامًا مثل بقية الناس»، وأن المتحولين للإسلام كانوا الأسوأ سلوكًا من بين الجميع؛ حيث يقول: «الآن سوف أقول شيئًا عن كيف بدا هؤلاء الأشرار المولعين بالأذى، من ناحية وجوههم وملابسهم، لقد كانوا تمامًا مثل باقي الناس، غير متساويين في الطول، بعضهم أبيض وبعضهم ذوي بشرة داكنة، بعضهم من الأتراك، وهناك ناس من بلاد أخرى مثل النرويجيين والدانمركيين والألمان والإنجليز، ومن بينهم من لم يترك دينه، وكانوا لا يزالون يرتدون ثيابهم التي أسروا بها، وكان عليهم القيام بالأعمال الأكثر خطورة، وكانوا يتلقون الضربات كالأجراء.

بينما الأتراك كانوا يرتدون قبعات طويلة حمراء، بعضها محلي مزركشة بخيوط ذهبية أو بالحرير، وأخرى محلاة بأشرطة مجدولة، وقد ارتدوا أردية طويلة مربوطة حول الوسط بوشاح، ذلك أنها كانت واسعة جدًّا، وكانوا يرتدون بنطالًا خشنًا قصيرًا، مثبتًا بحزام من أقمشة الخيام، وقد ذهب العديد منهم حافي القدمين أو بكعب حديدي تحت الأقدام، وكانوا ذوي شعر أسود حليقين فيما عدا الشارب.

وكان الأتراك في سلوكهم، تمامًا مثل الشعوب الأخرى، لو جاز القول، أما أولئك الذين كانوا مسيحيين وألغوا إيمانهم (المسيحي)، فقد تبعوا في ملابسهم ومظهرهم أسلوب الأتراك، وكانوا هم الذين قتلوا الناس وعذبوهم، وقاموا بكل الشرور.

عندما وصل أسطول القراصنة إلى شواطئ إيسلندا مزقته عاصفة شديدة، ودخلت سفينة واحدة انفصلت عن السفن الأخرى، ودخلت وحدها «جريندافيك» يوم ٢٠ يونيو. وكان بالميناء سفينة دانمركية تجارية، وتظاهر القراصنة بأنهم صيادو حيتان، وبفضل هذه الخدعة تمكنوا من أسر طاقم السفينة الدانمركية دون أي صعوبة.

وبعد غارة على الشاطئ، أبحروا بالغنائم والأسرى، ثم في طريق خروجهم من الميناء إلى

عرض البحر، قابلوا سفينة دانمركية تجارية أخرى، فصعدوا على متنها -واستولوا عليها- وتركوا طاقمًا من القراصنة على متنها. وأبحروا بواحدة من السفينتين التجاريتين إلى الجزائر مع الغنائم، بينما أبحرت السفن الباقية حول الساحل الغربي لإيسلندا، في اتجاه خليج «فاكسا» «Faxa Bay» وانتشرت أخبار الغارة مسببة ذعرًا شديدًا. ووضع أهل إيسلندا نظام إشارات تحذيرية، واجتمعوا في «بيسا ستادير» «Bessastadir». وكانت تلك هي المدينة الواقعة على خليج سيلًا «Sella» على بعد عدة أميال جنوب «ريكيافيك» «Reykyavik»، مقر إقامة الحاكم الدانمركي لإيسلندا، ومركز الإدارة في القرن السابع عشر.

وهكذا، كان الرحالة الإيسلندي «جون أولافسون» «Jon Olafsson» الذي كان يصف رحلته إلى الهند في ذلك الوقت، في «بيسا ستادير» في زيارة مصحوبًا ببعض الرجال الفرنسيين. وكتب ابنه «أولافور جونسون» «Olafur Jonsoon» التقرير التالي عن دخول القراصنة «بيسا ستادير»، في السيرة التي كتبها عن أبيه: «تأجلت رحلة «جون أولافسون» إلى الهند، وتلقى الأوامر بالبقاء حتى يتيقن من سير الأمور وأمر الحاكم (الهولندي) الجميع بأن يكونوا على أهبة الاستعداد، ليتخذوا مواقعهم للدفاع، وأمر أولافسون رجاله الفرنسيين بالذهاب إلى حصن المدينة، والاستعداد لإطلاق المدافع إذا دعت الضرورة. وقام الحاكم مع خدمه وعدد كبير من الأهالي، بركوب الخيل في سروج مطعمة بالنحاس، بمراقبة الوقت وهم يحملون العصى الطويلة، فيخيل إلى الناظر أنهم رجال مسلحون، وخصوصًا عندما تشرق الشمس على رماة السهام الذين يمتطون الجياد بسروجهم النحاسية. وعندما كانوا جميعهم مستعدون للدفاع عن بلادهم، بدأت سفن القراصنة في الإبحار إلى الميناء.

وعندما أدرك الذين في السفن والرابضون في الحصن ذلك، أطلقوا القنابل من أكثر من مدفع دفعة واحدة عليهم، وبادلهم القراصنة بإطلاق النار عليهم من الشاطئ، وبفضل العناية الإلهية جنحت إحدى سفن القراصنة، وارتطمت في اللحظة ذاتها بالصخور حيث كان المد بعيدًا.

وكانت تلك هي السفينة التي تحمل الأسرى وغالبية البضائع المنهوبة، وعندما رأى القراصنة ذلك، أنزلت كل من السفينتين الأخريين مراكبهم، لإنقاذ الناس والبضائع من السفينة الجانحة إلى سفينة أخرى، وذلك كي يخففوا من أحمالها، كما ألقوا العديد من براميل البضائع والأغذية والزيت وسوائل أخرى، والتي كانت الأثقل مما أخذوه على السفن الدانمركية.

وانحرف الجزء الأكبر إلى الشاطئ، وكان عليه علامة التاجر «بوجي نيلسون» «Bogi Nielsson» وهو تاجر من سكوتيلفورد «Skutilsfijord». وقد تعرف «جون أولافسون» على هذا الجزء من السفينة، وبذلك عرف أنها من ميناء «سكوتيلفورد» ولابد أن القراصنة احتجزوها. وعندما كان القراصنة يشقون طريقهم في البحر، وينقلون الرجال والبضائع من سفينة إلى أخرى، توقف الدانمركيون عن إطلاق النار عليهم، لكن الإيسلنديين رغبوا في إطلاق النار قدر طاقتهم، بينما لم يكن لديهم السبيل إلى ذلك؛ لذلك طفت سفينة القراصنة على السطح مع ارتفاع المد، وغادروا «سيلا» وأبحروا عائدين عبر الساحل الجنوبي، ولم يعد ممكنًا رؤيتهم ثانية حتى وصلوا إلى جزر «فستمان» «Vestmann» ورسوا هناك خلال شهر يونيه.

وقد وصلت تلك السفن إلى «سيلا»، قبل موعد انعقاد البرلمان الإيسلندي بقليل، لذلك لم يصل لا الحاكم ولا أي من أعضاء البرلمان، الذي كانوا وقتها في «بيسا ستادير». والحقيقة أن السفن التي زارت جزر «فستمان» فيما بعد، لم تكن مثل التي وصلت «بيسا ستادير»؛ فالتي جاءت إلى «بيسا ستادير» أبحرت عائدة لبلادها دون انتظار السفن الأخرى، وحملت معها خمسة عشر إيسلنديًا، وعدد غير معروف من الأسرى الدانمركيين. في ذات الوقت أبحرت سفينتين أخرتين إلى الساحل الشرقي، وفي ٥ يوليه رستا مع أربعة قوارب في «هيروتسبورد» «Heruts Bjord» ثم رحلت في ١٣ يوليه حاملة غنائم وأسرى. وبعد غارات صغيرة متعددة أخرى أبحروا جنوبًا ومعهم ١١٠ من الأسرى، وبعد تركهم للساحل الجنوبي قابلوا السفينة الرابعة، وأبحروا جميعًا إلى جزر «فستمان».

وفي طريقهم قابلوا قارب صيد إنجليزي، وأجبروا القبطان على أن يعطيهم مرشدي الدفة، للممرات الخطرة في ميناء «كوبستاد» «Koupstad».

وتعد جزر «فستمان»، مجموعة من الجزر الصغيرة، تبعد أربعة أميال من جنوب إيسلندا، وتعد أكبر جزرها «هايمي» «Heimaey»، والتي كانت آهلة بالسكان، وأغار عليها قراصنة إسبان وإنجليز مرات عدة في هذا القرن، وقد وصلت أخبار اقتراب القراصنة إلى الجزيرة، وذكرت المصادر الإيسلندية شائعات مجسمة عن «أتراك بمخالب بدلًا من الأظافر، ويبصقون النار والكبريت، ولديهم سكاكين بارزة (تنمو) من صدورهم ومرافقهم وركبهم».

وأعد أهالي إيسلندا في عجالة دفاعات حول بيت التجارة الدانمركي، وبرغم ذلك لم تكن هناك مقاومة جادة، واستطاع القراصنة أن يحتلوا الأرض بثلاث فرق كبيرة فقط. وتم الاستيلاء على الكثير من الغنائم والعديد من الأسرى، وسفينة تجارية دانمركية، والتي حوصرت في الميناء وملؤها الأسرى، وزودت بطاقم من القراصنة المحاربين، وأطلق أسطول القراصنة الصغير تسعة طلقات من مدافعهم كتحية مغادرة، وأبحر بعيدًا ومعه ٢٤٢ أسيرًا. ويصف أولا إيجلسون وصفًا حيويًّا رحلة العودة إلى الجزائر، وهو الراهب الأسير من «هايمي». على مدى أسبوع، نظرًا لسوء الأحوال الجوية، انفصلت السفينة الدانمركية التجارية (السفينة كرابي) عن باقي السفن. وقد زاد عدد السجناء على السفينة «كرابي» عن عدد القراصنة بعدة مرات، وخططوا للتمرد والاستيلاء على السفينة، لكن حدثت خيانة أحبطت هذه المحاولة.

وكان أحد السجناء دانمركي، الذي دخل في جدل مع المرتد الدانمركي الذي أوصى بعملية الغارة «بول»، ودون شك ادَّعى هذا لنفسه أهمية لا يستحقها، حين سأل محدثه، كم عدد الفئران المطلوب لقتل قطة؟! وفهم بول ما كان يدور بذهنه، وقام بتخدير القراصنة، وبعدها وضع الأسرى خلف قضبان حديدية، واستطاعت «كرابي» أن تلحق ببقية سفن القراصنة.

ويشير «أولا فور إيجلسون» إلى أن الأسرى عوملوا معاملة طيبة، ويذكر بشيء من الدهشة أن الأتراك أعطوهم البيرة والخمر والعسل والبراندي ليشربوه، بينما اكتفوا هم بالماء، وكان الأسرى يقبعون محاصرين تحت الأسطح، ويقول إيجلسون:

«ولأن المكان كان مظلمًا، كانت هناك مصابيح مضاءة ليل نهار، وكان الطعام يعد لنا في كل ليلة، وكنا نتناول الطعام نفسه الذي يقدم للضباط في كبائنهم، وظللنا نحصل على الجعة والخمر، التي استولوا عليها من بيت التجارة في جزيرة فستمان. ولقد قاموا بتحطيم ما بقي من زجاجات الخمر في بيت التجارة، وكانوا يقدمون لنا البراندي في الصباح فقط، ولم يتناول الأتراك قط سوى الماء.

ثم عادت السفن إلى الجزائر في ١٧ أغسطس وتم بيع الأسرى، أما «أولافور»، فقد أرسل إلى كوبنهاجن، للإعداد لإطلاق سراح باقي الأسرى، وبذل جهودًا كبيرة لجمع المال المطلوب. وتشير وثيقة بتاريخ ١٦٣٥م إلى قائمة من ٣١ رجلًا و١٣٩ امرأة ظلوا في الأسر، بينما تشير وثيقة أخرى عام ١٦٣٦م إلى تحرير ٣٤ أسيرًا. وتوضح شهادة «دواراندا» إلى أن البعض كان لا يزال في أفريقيا حتى عام ١٦٤٢م، وعلى الأقل فقد بقي اثنان من الأسرى طواعية، وأوجدوا لأنفسهم وظائف على متن سفن القراصنة: أحدهما هو جون إسبارنارسون «Jon Asbjarsnarson»، الذي حصل على وظيفة عليا في المحكمة، بينما الآخر هو «جون جونسون» «Jon Jonsson» الذي صار قبطانًا بحريًا في خدمة القراصنة، وبعد عدة مغامرات خاضها الأخير عاد إلى أوروبا حيث توفي في كوبنهاجن.

الفصل العشرون

الصيحات الظافرة لغربان العرب

«غرابيات العرب» أو «الغربان السوداء للعرب»، كان المصطلح الذي أطلق على مجموعة من الأشعار العربية، للشعراء المبكرين الذين كانوا ذوي أصول أفريقية، أو نسب أفريقي.

وكان المصطلح يستخدم بشكل شائع بواسطة الكُتَّاب العرب الكلاسيكيين، سواء في الكتابة الشعرية، أو التاريخ الأدبي، والدلائل تشير إلى استخدام المصطلح في القرن التاسع، بينما كان سائدًا ربما منذ القرن الثامن الميلادي إن لم يكن مبكرًا عن ذلك، مع بعض التعديل، وأصل المصطلح -كما يبدو- ابتكر لوصف مجموعة صغيرة من الشعراء في بلاد العرب فيما قبل الإسلام، الذين كان آباؤهم أحرارًا وأحيانًا من نبلاء العرب، بينما كانت أمهاتهم أفريقيات، وربما من الحبشيات العبيد.

ولكونهم أبناء لأمهات عبيد، كانوا، طبقًا للعرف والعادة العربية، يعدون عبيدًا ما لم يقرر آباوهم (الأحرار) الاعتراف بهم وتحريرهم، وكأبناء لأمهات أفريقيات، كانت لهم بشرة داكنة عن تلك البشرة السائدة بين عرب شبه الجزيرة.

ويمكن ملاحظة ارتباط المفهومين الرئيسيين -العبودية والسواد- في القصائد التي تنسب لأولئك الشعراء، وبمعنى ما فهم يدركون هويتهم كجماعة.

ويبدأ البروفيسور «عبده بدوي» من الخرطوم، كتابه عن الشعراء العرب ذوي البشرة السوداء، وهي أول دراسة جادة وشاملة تخصص لهذا الموضوع بهذا التعريف:

«غربان العرب، مصطلح كان يطلق على أولئك الشعراء (العرب)، الذين ورثوا سواد بشرتهم عن أمهاتهم من العبيد، والذين كان آباؤهم عربًا لم يعترفوا ببنوتهم، أو اعترفوا بها فقط تحت ضغط من أبنائهم الشعراء».

بينما كان المصطلح الشائع الاستخدام لدى العرب القدماء، لوصف الأجيال التي ولدت من مزيج بين الأجناس هو «هجين»، وهي كلمة تقابل في الإنجليزية المهجن «Mongrei» وتصف سلالة «Half –breed» التي تستخدم للحيوانات والبشر على حد سواء.

فمثلًا، يُشار إلى حصان أبوه فرس من سلالة عربية نقية وأمه ليست كذلك بالهجين، وكان المعنى ذاته ينطبق ويستخدم للبشر، لوصف شخص أبوه عربي حر وأمه من العبيد، ويعد مصطلح هجين اجتماعي المضمون أكثر منه مصطلحًا عنصريًّا، للتعبير عن احتقار للمولودين من الطبقة الراقية في المجتمع لأمهات من الطبقة الدنيا فيه، دون أن يعود هذا الاحتقار على عنصر أو جنس بعينه.

فغير العرب، من أي أصل أو عنصر كانوا، يعدون ذوي أصول متواضعة أو وضيعة، وهو ما كان ينطبق على العديد من العرب الذين كانوا -لسبب أو لآخر- لا ينتسبون لقبيلة ما برغم أنهم عرب أي أن العربي النقي هو ذلك الذي ولد لأبوين عربيين أحرار، يندرج في مرتبة -اجتماعية- أعلى من أنصاف العرب، الذين كانوا أبناء لآباء عرب وأمهات غير عربيات، بينما العكس كان أمرًا غير مألوف أو معترف به، لهذا كان أنصاف العرب ينتسبون لمرتبة أعلى ممن كانوا من غير العرب، والذين كانوا في هذا المعنى، خارج المنظومة الاجتماعية برمتها.

والحقيقة أنه كان لدى العرب القدامى، نظام محكم ومفصل للتدرج والطبقات الاجتماعية، فكانت طبقة الرجال ومكانتهم تحدد بأبوتهم، أي نسبهم لأبيهم وعشيرتهم، وقبيلتهم والمكانة التي تحظى بها في النظام الاجتماعي -القبلي- العربي. وكان هذا يوثق بصورة غنية وثرية في الشعر والتقاليد والأدبيات الخاصة بتسلسل النسب.

ويظل السؤال الأكثر صعوبة، إلى أي مدى أدرك واعترف العرب القدامى بالفواصل الاجتماعية بين الشعوب غير العربية والأجناس غير العربية، والتي كانت مصدرًا للعديد وإن لم يكن كل العبيد لدى العرب؟

وطبقًا لدراسة البروفيسور/ بدوي، كان هناك إجماع على أن أسوأ الهجين حظًا، وأدناهم في السُّلَّم الاجتماعي هم أولئك الذين ورثوا البشرة الداكنة (السوداء) عن أمهاتهم، ويخضع اعتراف الأب الحر لطفل عبد ببنوته وتحريره لهوى الأب دون قيد أو شرط، وهو الاعتراف الذي يتيح للطفل الانتساب للقبيلة، وفي ظل النظام الإسلامي، طبقًا لحكم الشرع، صار هذا الاعتراف أمرًا واجبًا.

على أي حال. طبقًا لتقاليد وأعراف ما قبل الإسلام، كان الأب يحتفظ بهذا الخيار، وطبقًا للبروفيسور/ بدوي والمصادر التي ذكرها، كان الآباء العرب في ذلك الوقت يتقاعسون عن الاعتراف بأبنائهم من أمهات سود البشرة، والسبب المعلن لهذا التقاعس كان في لون البشرة!!

«احتقر العرب دومًا اللون الأسود، تمامًا مثلما احترموا اللون الأبيض وأحبوه، ووصفوا كل ما حاز على إعجابهم، ماديًّا كان أم أخلاقيًّا بأنه أبيض، وكان مضمون المديح والتفاخر بياض بشرة الرجل كإحدى علامات الوسامة، تمامًا مثلما كانت إحدى علامات جمال المرأة في بياض بشرتها، وهو أيضًا من علامات نبلها، بنفس المنطق كان الرجل يمدح بأنه «ابن» لامرأة بيضاء، بل إنهم كذلك كانوا يتفاخرون بالحصول على نساء بيض كسبايا».

وربما كان ذلك وصفًا دقيقًا للتوجهات الاجتماعية لأرستقراطية البدو، والتي برزت بعد التوسع الكبير للعرب في القرن السابع، وعلى مدى سيطرة وسيادة الإمبراطورية الإسلامية الجديدة، والتي أسسوها في أراضي الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

على أي حال، ربما كان هناك شك في أن مثل هذه التوجهات سادت قبل ذلك؛ فبعيدًا عن ما ذكر في بعض المخطوطات لا يوجد دليل تاريخي معاصر، عن صورة ونسق

الحياة في الجزيرة العربية ليلة مولد الرسول ﷺ، هناك بالطبع قدر كبير من الأشعار والروايات الشفهية، التي لم توثق كتابة حتى بعد ظهور الإسلام لفترة طويلة، ورغم أنها تتيح معلومات وتفاصيل عن طبيعة حياة الجاهلية (ما قبل الإسلام)، فإنها تحتاج إلى نظرة نقدية حذرة؛ حيث إنها كانت تعود إلى ماضي العرب قبل الإسلام، وإلى أوضاع ومواقف عهد متأخر يختلف تمامًا عن عهد التدوين والتوثيق. وتنطبق هذه الاعتبارات بشكل خاص، على الأشعار والتقاليد التي ترتبط بالسود، الذين تغير وضعهم الاجتماعي بشكل راديكالي حاد بعد الغزوات العربية الكبرى، وتغير أيضًا موقف العرب منهم.

وكان المصير التقليدي للأسرى في التراث العربي هو أن يتم ضمهم إلى العبيد؛ حيث نجد الحبشيين جنبًا إلى جنب مع الفرس واليونانيين وغيرهم من التجمعات الأجنبية للعبيد. ولم يكن معروفًا تعداد العبيد السود، ولكن من خلال الدليل الذي نملكه عن قوائم العبيد والرجال الذين حررهم الرسول ﷺ وبعض صحابته، يبدو لنا أنهم كانوا يشكلون أقلية في المجتمع العربي الجاهلي، وكان من بين هؤلاء النساء الذين كانوا بحكم العرب والعادة محظيات لدى سيدهم.

وقد حفظ الشعر العربي والأسطورة العربية أسماء العديد من الرموز الشهيرة بين العرب القدامى من الغربان السود، وهناك ثلاثة شعراء على وجه الخصوص، قيل إنهم ولدوا لأمهات حبشيات، وكانت لديهم بشرة سمراء، وكان أكثرهم شهرة الشاعر والمحارب «عنترة» الذي كان أبوه من قبيلة «بني عبس»، وأمه عبدة حبشية اسمها «زبيبة»، وهو يعد واحدًا من الشعراء العرب العظام في فترة ما قبل الإسلام، بينما يعد أهم غربان العرب على الإطلاق.

ومن بين أربعة وعشرين شاعرًا عربيًا أسود، قام البروفيسور «بدوي» بدراستهم، يظل عنترة علمًا رئيسيًّا في الأدب العربي؛ فقصائده الموثقة والتي تنسب إليه والتي جمعت في ديوان، وتدخل إحدى قصائده في قائمة المعلقات السبع، وهي قصائد الشعر الغنائي العربي الجاهلي، التي تعد الإنجاز الأعظم للشعر العربي قبل الإسلام، وقد نال شعر

عنترة إعجابًا خاصًا في وصفه للمعارك، ذلك لكونه محاربًا شهيرًا، وتتحدث بعض الأدبيات التي تنسب إليه، عن عاطفته المتأججة لابنة عمه «عبلة»، وهي العاطفة التي لم تقابل بمثلها، بل إنها احتقرت حبه، ورفض أبوها زواج عنترة منها، برغم عادة العرب التي تقضي بأولوية أبناء العم الذكور بالزواج من بنات أعمامهم.

وكان «عنترة»، قد صار في أزمنة مبكرة موضوعًا لدائرة متكاملة من الحكايات والأساطير، وبوصفه ابنًا لأم من العبيد كان هو ذاته عبدًا، ورفض أبوه الاعتراف به، وتحكي رواية مبكرة قصة حصوله على حريته؛ حيث قام غزاة من قبيلة «معاوية» بالهجوم على قبيلة «بني عبس» ذات يوم، وطاردهم بنو عبس وحاربوهم، واستدعى عنترة لتولي مسئولية الدفاع عن القبيلة.... فرد قائلًا: «عنترة عبد» لا يعرف كيف يقود معركة، فهو يستطيع -فقط- حلب ضروع الجمال، فرد أبوه «تول القيادة»، ثم صرخ باكيًا، وتصبح حرًا، وبالفعل قاد عنترة المعركة، وإذا ما سلمنا بصحة تلك الرواية، فإنه يبقى أن هناك بعض القصائد المنسوبة له حتى بعد تحرره -تبين أنه ظل يحتقر أولئك الذين ظلوا عبيدًا وكان فخورًا بنسبه -نصف العربي- وكان ينظر نظرة ازدراء للبرابرة الذين كانوا ينطقون كلامًا لا يفهم، والعبيد ذوي البشرة السوداء والمقطوعة آذانهم الذين كانوا يفتقدون تلك الميزة.

وفيما بعد، صار عنترة بطلًا للرومانسية العربية الشهيرة عن الفروسية، والتي احتفت بالحروب ضد فارس وبيزنطة والصليبيين وغيرهم من الأعداء، وفي حملة قام بها ضد السود في أفريقيا، استطاع «عنترة» البطل الوصول جنوبًا حتى إمبراطورية الحبشة، وهناك اكتشف أن أمه -العبدة زبيبة- كانت الابنة الكبرى لإمبراطور الحبشة.

ومن الواضح أن هذا كله محض خيال، وحتى التقارير والروايات التاريخية المبكرة عن «عنترة» مشكوك فيها، وقدر قليل جدًا من شعره المنسوب إليه، يمكن اعتباره شعره الخالص بأي قدر من اليقين، أما القدر الأكبر من الشعر المنسوب إليه، خصوصًا تلك الأبيات التي يشكو فيها من الإهانة وسوء المعاملة التي عانى منها لسواد بشرته، يوجد

احتمال أنها مؤلفة في تاريخ لاحق، وربما كان بعضها من تأليف شعراء سود آخرين، وبعض هذه الأبيات يتكرر ظهوره في مجموعات مختلفة تنسب لأسماء شعراء لاحقين، من أصل أفريقي خالص أو جزئي.

وتقول أحد الأبيات التي تنسب خالصة لعنترة:

إني أمــــرؤ من خيــــر عبس منصبًا   شطري وأحمـــي سائري بالمنصـــل

أنا إنسان نصفه ينسب لبني عبــــس   ونصفه الآخر أدافــــع عنه بالسيف!!

وربما لا يعني ذلك أكثر من أن أمه كانت عبدة، دون إشارة للجنس أو اللون. على أي حال، هناك أبيات أخرى تنسب لعنترة تؤكد أن دماءه الأفريقية واللون الداكن لبشرته، ميزه اجتماعيًّا كواحد من طبقة دنيا، وعرضه للإهانة وسوء المعاملة، وفي قصيدة تنسب له يهين أمه ذاتها:

وأنا ابن ســوداء الجبيــن كأنهـــا   ضبع ترعـى في رســـــوم المنــــزل

أنا ابن امرأة سوداء الحاجبين الساق منها   مثل ساق نعامة والشعر منها مثل حب الفلفل

والثغــر من تحت اللثـــــام كأنــه   فرق تلألأ في الظـــــلام المســـدل

كالضبــــــــــع الذي يحيــــا   على الأرض المهجـــورة للمخيـــم

«إن ساقيها كساق النعامة، وشعرها كقرون الفلفـــــل

وأسنانها تلمع خلف حجابها كالنور في أستار الظلام»

وفي قصيدة أخرى، يردد ملاحظة تردد صداها بعد قرون:

يعيبون لوني بالســـــــواد جهالةً   ولولا سواد الليل ما طلع الفجـــــر

وإن كان لوني أسود فخصائلـــــي   بياض ومن كفـــي يستنزل القطـــر

«يسبني الأعداء لســـــواد جلـــدي

ولكن بياض عنصري يمحو سوادي»

وتنسب شكاوى شبيهة لرموز أخرى في فترة ما قبل الإسلام والإسلام المبكر، ومن بين الأسماء التي تدخل في عداد «غربان العرب» رجل يدعي «خفاف» «Khufaf» وهو أحد المعاصرين للنبي ﷺ. وكان معروفًا باسم «ابن ندبة» نسبة إلى أمه، وكان خفاف مثل «غربان العرب» الآخرين، ابنًا لأب عربي وأم عبدة سوداء، على أي حال فإنه كان يتمتع بمكانة اجتماعية رفيعة وأختير زعيمًا للقبيلة، وينسب إليه بيت من الشعر يشير إلى أن قبيلته نصبته زعيمًا «برغم هذا الأصل الأسود».

وكان ثالث «غربان العرب» الأصليين هو «سليك ابن السلُّكة»، وهو أحد شعراء ما قبل الإسلام، أبوه عربي من قبيلة «تميم»، وأمه عبدة حبشية سوداء، وقد وجد «سليك» حلًّا مختلفًا لمشاكله، فقد احتفل به كقاطع طريق، وكان واحدًا من عدد من الشعراء قطاع الطرق -الذين تمثل بطولاتهم مادة للروايات البطولية، وكانت أشعارهم يستشهد بها عادة بشكل جماعي- في المقتطفات الأدبية المبكرة.

وبين المجموعتين -غربان العرب والشعراء الصماليك- يوصف العديد من المجموعة الثانية في المصادر المبكرة بأنهم كانوا سودًا، برغم أنه مما لا تؤكده المصادر الأساسية، ويعد أفضل دليل على أن الروايات والأشعار التي توجد عن «عنترة» و«خفاف» تنتمي لفترة تالية لما يذكر -محتواها الذي يعكس وضعًا لم يكن له وجود بعد في حياة العرب في ما قبل الإسلام.

ويتضح بالحقيقة المجردة أن هؤلاء الرجال ذوي الأنساب المختلطة اجتماعيًّا وعرقيًّا، كان يمكنهم تولي مكانة رفيعة بين عشيرتهم، وهو ما كان أكثر صعوبة إن لم يكن مستحيلًا في قرن لاحق على ما هو مدون؛ ففي ما قبل الإسلام والفترة المبكرة للعرب المسلمين، لم يكن لدى العرب سبب أيًّا كان لأن يعتبروا الحبشيين أدنى منهم طبقيًّا، أو لاعتبار أن النسب الحبشي علامة على أصل دنيء.

وعلى النقيض، هناك دليل كبير على أن الحبشيين كانوا محل احترام وتقدير، كشعب ذي حضارة أعلى درجة من حضارة العرب ذاتها، وإن كان العبد في ذاته بطبيعة الحال في

طبقة دنيا، لم يكن العبد الأسود أدنى من العبد الأبيض، ولم يعان أبناء الإماء السود من السود معاناة خاصة.

وهناك العديد من الرموز المهمة فيما قبل الإسلام والإسلام المبكر، كانوا أبناء أمهات حبشيات الأصل ويشملون عددًا ليس بالقليل، ولقد كان الخليفة «عمر» ذاته منهم، فأبوه الخطاب كان ابنًا لأم حبشية، وكذلك كان القائد العظيم «عمرو بن العاص» -فاتح مصر- وأحد مهندسي الإمبراطورية العربية الإسلامية، ثم أتى التغيير في وضع السود، وموقف العرب منهم، بعد نشوء الإمبراطورية العربية الإسلامية، حيث أدت الغزوات (الفتوحات) الكبرى، إلى نشوء علاقات جديدة، أهمها على الإطلاق كان التحول والتوسع المتزايد في منظومة العبودية.

فقد كان العبيد في التراث يأتون من مناطق محلية، ويتم استعبادهم كعقاب على جريمة، أو لرد دين، أو للمقايضة. ثم من وقت إلى آخر مع قمع الثورات على الجبهات الأمامية في معارك الفتوحات، غرقت الأسواق بعبيد أتوا من بلاد بعيدة، فيما ظلت مصادر العبيد المحلية تغطي الحاجة المحلية لهم؛ حيث خلق الإسلام وضعًا جديدًا بمنعه الرق، ليس فقط بين المسلمين الأحرار، بل حتى بين غير المسلمين الذين ولدوا أحرارًا، والذين صاروا تحت حماية الدولة المسلمة.

وبينما كان أبناء العبيد يولدون عبيدًا، فإنه لأسباب عدة لم يكن هذا المصدر كافيًا لسد الحاجة من العبيد لتجنيدهم في الجيوش، وكان لابد لتغطية الحاجة المتزايدة للعبيد، بجلب المزيد منهم من وراء الحدود الأمامية لدولة الإسلام.

وأدى ذلك إلى توسعات هائلة، في غارات جلب العبيد، وتجارتهم من سهوب الأوراز في الشمال إلى أفريقيا الاستوائية في جنوب الأراضي الإسلامية، لهذا السبب -بلا شك- حدث التطور الكبير في تجارة العبيد في أفريقيا السوداء، واتسع مدى جلب الأفارقة السود، إلى حوض البحر المتوسط، وبلدان الشرق الأوسط.

ومن المفارقات التاريخية المحزنة، أن ذلك أدى إلى أحد أهم التغييرات التحررية

والإنسانية التي أتى بها نظام الحكم الإسلامي إلى العالم القديم، في بداية الأمر، حيث بدا أنه لم يكن هناك تمييز بين الأمم والأعراق غير العربية، والذين كانوا يمثلون الغالبية العظمى من رعايا الإمبراطورية والعدد الأكبر من العبيد، ثم بمرور الوقت، بدأت اختلافات اللون والعرق تعني شيئًا للعرب، ويتضح هذا بجلاء لغويًّا وتصويريًّا، وحتى بالدليل المعجمي.

فإحدى أشهر الكلمات العربية للعبد «عبد»، مصدرها فعل يعني -يعبد ويخدم- وهي تعكس تغير النظرة العامة للعبيد، وفي الاستخدام الكلاسيكي للكلمة كانت «عبد» «Slave» بغض النظر عن العرق أو اللون بينما في العهود التالية صار استخدامها قاصرًا على العبيد السود فقط، وفيما بعد في لغة الحياة اليومية صارت الكلمة تعني السود سواء أكانوا عبيدًا أو أحرارًا.

ومع انتشار الدين الإسلامي، اختلطت أعراق من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا سريعًا، عن طريق تعدد الزوجات واتخاذهم محظيات للتسرية، ونتيجة لذلك، صار الفرق بين العرب الفاتحين والشعوب والعشائر الأخرى في المنطقة، أقل أهمية من ذي قبل، فقط أولئك الذين كانوا من أصل أفريقي (سود البشرة)، أظهروا دليلًا لا تخطئه العين على نسلهم غير العربي. أما العبيد ذوي الأصول البيضاء، من سهوب الأوراز ومن أوروبا، فقد أمكنهم الاندماج، بينما كان ذلك أكثر صعوبة بكثير بالنسبة للأفارقة، وانعكست تلك التغيرات بوضوح في الشعر المنسوب إلى بعض الشعراء من القرن السابع والثامن الميلادي، والذين لم يشملهم علماء الأدبيات والتاريخ فيما بعد، في مقتطفاتهم عن «غربان العرب»، ولم يكن بعضهم أبناء لآباء عرب وأمهات سود، بل كانوا من أصول أفريقية خالصة.

أحد هؤلاء «صهيم» «Suhaym» المتوفي عام ٦٦٠هـ، واسمه هو تصغير أو تخفيف لكلمة تعني «أسود» ويمكن وضعها في شكل «الأسود الصغير» «Little Black»، وقد ولد وعاش عبدًا، وكان معروفًا في السجلات الأدبية -كعبد لبني «الهاشاس» وهو لقب

العائلة التي انتمي إليها فيما بعد، وطبقًا لإحدى الروايات فإن سيده عرض تقديمه هدية للخليفة «عثمان» قائلًا: «يمكنني أن أهديك عبدًا حبشيًا وشاعرًا».

وفي هذه الرواية، رفض الخليفة مشيرًا إلى أنه لا يقبل عبدًا تعامل مع أسياده كما فعل صهيم: «عندما يشبع شهواته، فإنه يوجه قصائد الحب لنساء أسياده، وعندما يكون جائعًا، فإنه يصب عليهم قصائد الهجاء».

وفيما بعد ذهب صهيم إلى بني الهاشاس. وهم قطاع من قبيلة «بني أسيد»، وطبقًا لأحد المصادر المبكرة، فإنه كان له وشم بوجهه وهو ما يفترض أصولًا نوبية لا أصول حبشية، ويقال إنه أغضب رجال القبيلة بمغازلته وعبثه مع نسائهم، وهو سلوك أدى بسادته إلى قتله وحرقه، وهو يتحدث في بعض أشعاره عن علاقات الهوى والغرام، التي سببت له المشاكل.

«برغم كرهي العبودية.. فإنني أخدم بسرور كقطيع الجمال، فإذا لم أبع.. وقالوا لي: «يا عبد خذ العذراء مسارها خمر» وربما ساندت سيدة ضعيفة.. تنام مجردة من ثيابها كاشفة صدرها.. يمكن حتى لعبد أن يطارحها الغرام فإذا رفضته، فإنني أضمها بقوة، فلا تستطيع الإفلات، لذا فإن جمالها وسحرها جلي» مثل هذه المغامرات، عوقب عليها، وحكم عليه بالسجن والجلد.

«إذا سجنتموني، فأنتم تسجنون ابنًا لعبـــــــدة..

وإذا حررتموني فإنكم تحررون أسدًا أســــــــــود

السجن ليس أسوأ من ظل الغرفة التي أعيش فيها..

والجلد ليس أسوأ من الاختباء خلف الجلد الأسود!!»

ولكن مغامرات صهيم الغرامية غير الشرعية، لم تسر سيرًا حسنًا دائمًا؛ ففي قصيدة يلمح بيأس:

«تشير بمشطها.. وتقول لرفيقهـــا

أهذا عبد بنو الهاشاس الشويعر المبتذل؟!

رأيت سرجًا بلا خيط.. عبارة بالية

زنجي عار من مثل ما يملكـــه الرجـــال

تلك الصبايا تثير رجـــالًا غيري..

وتفـــــر مــــــن صدمــــة شعــــــري

يحتقرنني لأنني أرى بجـــــلاء..

لـــــو كنـــت وردي اللون لأحبنـــــــي

لكن ربـي وصمني بالســــــواد

ولا يعيبني أن أمي كانت عبدة حلبت ضروع الجمال

وفي قصيدة أخرى، يدافع عن نفسه، في كلمات يسبق بها بصورة مثيرة للعجب، قصيدة شهيرة لويليام بلاك:

«أبياتي تشفع لي يوم الحساب

في موقع الميلاد والعقد

برغـــم أنـــــــي عبيــــد..

فإن روحــــي حرة نبيلة

وبرغم أنني أســـــــود اللون

فطبيعتــــــي بيضــــاء

ويتم التعبير عن نفس الفكرة الرئيسية هذه -في قصائد عديدة عادة ما تنسب لأكثر من واحد من أولئك الشعراء السود.

وهذان مثلان آخران:

«السواد لا ينقص قدر رجل كامل

ولا يعيب ذا بصيرة يلد

فإذا كان سواد بشرتي قدر

فكذلك بياض صفاتي»

«سوادي لا يضر خلقتي...

ذلك أنني كالمسك

من يذوقه لا ينساه

فأنا أتوشح بالسواد

لكن أسفله..

هناك ثوب لعزيز بذيول بيضاء».

وربما كان أكثر هؤلاء الشعراء موهبة هو «نوسياب» من قبيلة «رباح» المتوفي في ٧٢٦هـ وقد حفظ مؤرخو الأدب العربي بعض الشذرات عن سيرته الذاتية من هذا ومن أشعاره الباقية يبدو جليًّا أنه كان على وعي كامل بولادته عبدًا أسود، وأنه تحمل إهانات عدة بسبب هذا، وفي إحدى الروايات يسأل «نوسياب» أصدقاءه أن يجيبوا على شاعر عربي ألف بعض الأبيات المهينة عن سواده فرفض ذلك وقال:

لقد منحني الله نعمة الشعر لفعل الخير، ولن أسيىء استغلالها بالهجاء، على أي حال أجاب «نوسياب»: «كل ما فعله أنه سماني الأسود -وقد صدق».

وفي قصيدة مثيرة، يقول نوسياب عن لونه:

«السواد لا يقلل من قدري

طالما أملك هذا اللسان والقلب الشجاع

فالبيض يعلو بأنسابهم

وأبيات شعري هي نسبي

فالأسود الأكثر فصاحة متوقد الذكاء

أفضل من أبيض أبكم

ولهذه النعمة يحسدني النبيل في عليائه   ولا ينظر أحد إليّ بحبور أو رضا».

وبرغم نبرة الفخر والاعتزاز، فإن نوسياب لديه لحظات يأس، ومثل الشعراء السود المبكرين الآخرين الذين يكتبون العربية، فإنه يستشهد بمثل الشيء الأسود، النادر الثمين عالي القيمة:

إذا كنت فاحم السواد

فالمسك أكثر سوادًا

أنا أملك نبلًا يسمة على فسادهم

مثل السماء فوق الأرض

قلة من هم مثلي بين أنساب الرجال

فليس هناك نقص في نوعكم بين النساء

وإذا قبلتم عرضي فإنكم تستجيبون لمن أذعن

وإذا رفضتم، فنحن متساوون»

وكان «نوسياب» قد استطاع أن يجد لنفسه عملًا -كشاعر بلاط- مع الخليفة الأموي «عبد الملك»، وأحيانًا ما يتم الخلط بينه -وبين شاعر آخر بنفس الاسم «نوسياب الصغير» والذي توفي عام ٧٩١هـ، في هذه الفترة فإن سوء أحوال السود في المجتمع الإسلامي أدخل تغيرًا في نمط شعرهم، فتحول شعور الكرامة واحترام الذات، إلى اليأس والخزي.

ويقول نوسياب الصغير، في قصيدة تمدح الخليفة «هارون الرشيد» موجهًا الكلام

لنفسه:

«أيها الرجل الأسود

ماذا تفعل بالحب؟

تخل عن مطاردة الفتيات البيض

إذا كان لديك شعور

فحبشي أسود مثلك

ليس لديه سبيل إليهن»

ثم بعد القرن الثامن، يختفي تمامًا موضوع السواد كفكرة رئيسية في الشعر من الأدب العربي.

وهناك أيضًا القليل من الأشعار المؤلفة بالعربية، في البلاد الأفريقية التي تحولت للإسلام؛ حيث كان معظم المسلمين الأفارقة السود يفضلون استخدام العربية في البحث الأكاديمي ولغاتهم الأصلية في نظم الشعر.

وبرغم أن تدفق السود مثل غيرهم من العبيد، استمر إلى أراضي الإمبراطورية المركزية، فإن مدرسة الشعراء أصحاب الوعي الذاتي بسوادهم انتهت، وكان القليل من العبيد على درجة من الوعي كافية كي ينظموا الشعر بالعربية، بينما كان القليل من الشعراء العرب ذوي الأصل الأفريقي، خالصًا كان أو جزئيًّا، هم الآخرون يدركون معنى الاختلاف في سواد بشرتهم.

الجزء السادس

التاريخ والثورة



الفصل الحادي والعشرون

الدولة والمجتمع في ظل الإسلام

تعد الحضارة المسيحية والإسلامية حضارتين متماثلتين في عدة وجوه، فكلاهما بني على أساس من التراث المشترك للوحي اليهودي، والنبوة، والفلسفة الإغريقية، وكلاهما نهل من التقاليد الممعنة في القدم -للعصور القديمة- ما قبل العصور الوسطى في منطقة الشرق الأوسط. وعلى مدى التاريخ المشترك بينهما، في أغلب الأوقات، احتجزوا في صراع تجلي في سلسلة لا نهاية لها من الهجمات والهجمات المضادة، وحروب الجهاد، وحروب صليبية، وغزوات، وإعادة الغزو.

لكن حتى أثناء الصراع، وفي حلقات الجدل اللاهوتي العنيف، فقد أظهروا قرابتهم الأساسية، والمظاهر المشتركة التي تربطهم -وتضعهما معًا- على مسافة بعيدة من الحضارات الأقدم في آسيا. ومثلما كانت هناك أوجه شبه، فهناك بالطبع أوجه اختلاف عميقة بينهما، وقد تصل إلى ما هو أبعد من الفروق الجوهرية الواضحة في جوانب العقيدة والعبادة، ولا يوجد اختلاف أكثر عمقًا وأكثر وضوحًا من اختلاف المواقف في الديانتين، والفرق بين أصحاب السلطة الممثلين لكليهما، فيما يتعلق بالعلاقات بين الدولة والدين والمجتمع.

ويأمر مؤسس المسيحية (عيسى عليه السلام) أتباعه فيقول: «دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». وعلى مدى قرون، نما وتطور الدين المسيحي كدين للمضطهدين، حتى صار «القيصر» ذاته مسيحيًّا، وأطلق سلسلة من التغييرات، سيطر من خلالها الدين الجديد على الإمبراطورية الرومانية، وربما أضاف البعض، واستولت الإمبراطورية ذاتها على هذا الدين.

بينما كان مؤسس الدين الإسلامي محمد ﷺ هو ذاته الحاكم، وأسس إمبراطوريته (دولة). لذلك فهو لم يكن في حاجة إلى نظام كنسي للحكم. فعملية الفصل بين الملكية والكهنوت، وهو الإيمان بسلطة الكهان كوسطاء بين الله والإنسان، وهو الأمر الحاسم في تاريخ المسيحية الغربية، لا يوجد ما يقابلها في الإسلام؛ فأثناء حياة «محمد» ﷺ أسس المسلمون مجتمعًا سياسيًّا ودينيًّا، وكان النبي ﷺ على رأس هذا المجتمع (الدولة)، فقد حكم ﷺ المكان والناس، وأفشى العدل بينهم، وجمع الزكاة (الضرائب)، وقاد الجيوش، وأعلن الحرب، كما صنع السلام.

وعلى مدى فترة حكم الرعيل الأول من المسلمين -الذين كانت فتوحاتهم تمثل التاريخ المقدس وسبيل إعلاء كلمة الإسلام -لم يتعرض المسلمون لاختبار طويل من التعرض للاضطهاد، ولم يكن هناك تقليد أو عادة مقاومة لسلطة دولة معادية!! بينما على النقيض، فإن الدولة التي حكمت المسلمين كانت دولة الإسلام، واتضح للمسلمين نصر الله وتأييده لهم في إمبراطورية اتسعت أطرافها في هذا العالم.

بينما في روما الوثنية -كان القيصر إلهًا، وكان على المسيحيين الاختيار بين القيصر والله، ولأجيال لا نهاية لها ظل المسيحيون في شرك هذا الاختيار، ففي السياسة الإسلامية العامة -كما آمن بها المسلمون- لم يكن هناك قيصر، بل الله وحده له الملك، وهو المصدر الوحيد للتشريع.

وعندما مات محمد ﷺ عام ٦٣٢م، فإن مهمته الروحية والنبوية بأن يأتي بكتاب الله للإنسان كانت قد اكتملت، وكان ما تبقى من المهمة هو نشر الوحي الإلهي، حتى يُسلِّم العالم كله في نهاية المطاف بقبوله، ومن أجل إنجاز هذه المهمة بتوسيع نفوذ الإسلام، ورقعة المجتمع الذي تبني الإيمان به، وإقامة شرع الله، تطلب الأمر نائبًا أو خليفة للنبي لتوفير التماسك الضروري، والزعامة لهذه المهمة.

وتجمع الكلمة العربية «خليفة» وهو اللقب الذي عرف به هذا الخلف أو التابع بين المعنيين. وكان هذا هو اللقب الذي تبناه صديق الرسول ﷺ ونسيبه (أبو زوجته عائشة)،

وهو أول من خلفه في زعامة المسلمين «أبو بكر»، الذي كان توليه زعامة المجتمع الإسلامي العلامة الفارقة في نشأة المؤسسة التاريخية العظيمة للخلافة.

وتحت حكم الخلفاء نما مجتمع المدينة -حيث أقام النبي ﷺ -حكم الإسلام على مدى حوالي قرن من الزمان إلى إمبراطورية شاسعة، وصار الإسلام بهذا دينًا عالميًّا.

وفي الذاكرة الجمعية للمسلمين الأوائل، كما حفظت وسجلت للأجيال التالية، فإن العقيدة الدينية والسلطة السياسية كانتا متلازمتين تلازمًا لا فكاك منه؛ فالأولى أضفت الشرعية على الثانية، والثانية دعمت وعملت على بقاء الأولى.

وقد ذكر آيات الله الخميني -بعدها بقرون طويلة- «الإسلام هو السياسة أو هو لا شيء». ولا يذهب كل المسلمين إلى هذا الحد، ولكن الغالبية توافق على أن الله يهتم بالسياسة، ويتأكد هذا الاعتقاد بالشريعة، التي تتناول بشكل مكثف موضوع السلطة وأسلوب ممارستها وطبيعتها وواجبات الحاكم والمحكوم، وفي كلمة واحدة كل ما يمكن أن نطلق عليه في الغرب القانون الدستوري وفلسفة السياسة.

ففي الدولة الإسلامية، كما في الصورة المثالية، وفي الواقع كما هو قائم فعليًّا منذ العصور الوسيطة للإسلام حتى الأزمنة العثمانية، وصولًا إلى القرن التاسع عشر، لم يكن هناك تناقض بين البابا (السلطة الدينية)، والإمبراطور (الحاكم أو الخليفة). ففي الإسلام الكلاسيكي للشرق الأوسط، كانت كلا السلطتين (الدينية والسياسية) متوحدة، وكان الخليفة ممثلًا لهما معًا.

وكبناء، فإن مكان العبادة المعادل الإسلامي للكنيسة هو «المسجد»، أما المعادل لها (للكنيسة) كمؤسسة وشخصية اعتبارية لها تراثها وقوانينها، فهو غير موجود في الإسلام، لنفس السبب لا يوجد كهنوت بالمعنى الحقيقي للمصطلح؛ لذلك لا يوجد أساقفة، أو هيئة كهنوتية ذات تسلسل هرمي، ولا مجالس كهنوت أو مجمع كنسي يتم من خلاله تحديد العقيدة «القويمة»، والتي تلغي الهرطقة (الابتداع)، أو الخروج على الإجماع.

فالنخبة الدينية من رجال الدين المؤهلين في العالم الإسلامي، ربما أمكن تسميتهم رجال «الأكليروس» بالمعنى الاجتماعي، ولكن بالتأكيد ليس بالمعنى العقائدي (اللاهوتي)؛ فهم لا يتم «ترسيمهم»، وليست لديهم «أبرشيات»، ولا يقومون بتقديم أي «قربان» أو «سر مقدس» ولا «ماء مقدس»، ولا توجد أي وساطة كهنوتية بين المتعبد وربه، وفي بدايات الإسلام لم يكن هناك سلطة (كنسية)، ذات دستور (قانون تنظيمي) من أي نوع، وكانت -وما زالت- المهمة الرئيسية للنخبة الدينية بما لديها من «معرفة» دعم وتأييد وتفسير الشريعة وتطبيقاتها.

وبداية من العصور الوسطى المتأخرة، فإن شيئًا ما مثل الأكليروس ظهر لخدمة احتياجات عامة الناس في المدن والقرى، لكنه كان في العادة منفصلًا عن النخبة الدينية، ولم يكن محل ثقة منها، ويعود الفضل في ظهوره في الغالب للإسلام الصوفي أكثر من الإسلام العقائدي أو تعاليم الإسلام الأصيلة، وقد ظهرت في الممالك الإسلامية المتأخرة في تركيا وإيران، هيئة كهنوتية (نوع من النظام الكنسي)، لكنها بلا جذور في التقاليد الإسلامية الكلاسيكية، وأعضاء تلك الهيئات الكهنوتية، لم يدّعوا إطلاقًا وما زالوا لا يمارسون إلا القليل من سلطات الأساقفة المسيحيين.

وإذا أمكن للمرء أن يتحدث عن «أكليروس» بمعنى اجتماعي محدد في العالم الإسلامي، فلا يمكن له بأي معنى إطلاقًا الحديث عن جمهور المؤمنين دون رجال الدين؛ فالفكرة ذاتها، عن شيء ما منفصل، أو حتى قابل للفصل من سلطة دينية كالتي يعبر عنها في التراث المسيحي بمصطلحات مثل «علماني» أو «غير أكليركي»، أو «دنيوي» أو «غير كهنوتي»، فهي كلها غريبة تمامًا على الفكر والممارسة الإسلامية. ولم يكن هناك مصطلحات عربية -حتى أزمنة حديثة نسبيًّا- مرادفة أو معادلة لمثل هذه المصطلحات الغربية، وقد استخدمت هذه المصطلحات واستعيرت من اللغات الغربية بواسطة المسيحيين العرب.

ومنذ عهد النبي ﷺ كان للمجتمع الإسلامي «خاصية ثنائية»، فمن ناحية كان الإسلام

نظام حكم يتمثل في شياخة قبلية، صارت بالتوالي نظام دولة وإمبراطورية. ومن ناحية أخرى كان مجتمعًا دينيًّا، أسسه النبي ﷺ، وحكمه خلفاؤه من الصحابة الذين خلفوه في الحكم أيضًا.

وقد تم صلب (مات) السيد المسيح (عليه السلام)، ومات النبي موسى (عليه السلام) دون أن يدخل «الأرض الموعودة»، وما زالت معتقدات ومواقف أتباعهما من المسيحيين واليهود تتأثر تأثرًا بالغًا بذكرى تلك الحقائق. بينما النبي محمد ﷺ انتصر على أعدائه، وتوفي ﷺ وهو فاتح منتصر يحكم أمته من المسلمين، وتتحدد مواقف المسلمين بتلك النتيجة المنطقية لانتصار دينهم وإعلاء كلمته.

وفي الغرب، أتى البرابرة (الجرمان) الذين كانت لديهم قابلية للتعلم غزاة على دولة قائمة، ودين موجود، وهي الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية، وقد اعترف الغزاة بكل من الدولة والدين، وحاولوا خدمة أهدافهم وتلبية احتياجاتهم، من خلال البناء القائم للدولة الرومانية والدين المسيحي، وكان الغزاة يستخدمون اللغة اللاتينية نفسها.

بينما الغزاة (الفاتحون) العرب المسلمون -عند فتحهم لبلاد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، جلبوا معهم عقيدتهم، ونصوصهم المقدسة (القرآن، والسنة) بلغتهم العربية- وابتدعوا نظام الحكم (دولتهم) الخاص بهم، بقائمة جديدة من القوانين، بلغة إمبريالية جديدة، وبناء إمبراطوري جديد، على رأسه «الخليفة».

هذه الدولة الإمبراطورية التي عرفها الإسلام، وانتمت بكامل أعضائها فقط إلى أولئك الذين سلموا بالإيمان والعقيدة الجديدة، إن سعي النبي محمد ﷺ في هذا كما في كل شيء آخر، هو المثال الذي يسعى المسلمون المخلصون (المؤمنون) إلى أتباعه وهو سعي مرَّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى، أثناء سنوات إقامته في مقر مولده «مكة» (٥٧٠ -٦٢٢م)، حيث كان معارضًا للحكم القائم على جماعة (أقلية) كان همها الاستغلال، وتحقيق منافع شخصية وهي جماعة وثنية. والمرحلة الثانية، بعد هجرته من مكة إلى المدينة (٦٢٢ -٦٣٢م)،

حيث كان النبي ﷺ ذاته على رأس الدولة (الناشئة).

هاتان المرحلتان في سيرة الرسول ﷺ: مرحلة المقاومة والدعوة، ومرحلة الحكم بما أنزل الله وفقًا لشريعته، لهما انعكاس في القرآن الكريم في آيات عديدة، حيث يدعو المؤمنين إلى طاعة الرسول ﷺ وعدم إطاعة الفرعون، رمز الظلم والطغيان.

وقد ألهمت هاتان المرحلتان من سيرة النبي ﷺ وجهاده، نشوء تقليدين في الإسلام، أحدهما «فاشيستي» معتدل، وهو نظام الحكم الذي يخضع فيه الفرد وحقوقه خضوعًا كاملًا لسلطة الدولة المطلقة، والتقليد الثاني «راديكالي» ديناميكي، تستخدم فيه القوة لتحقيق الأهداف «السياسية» (لإعلاء كلمة الله).

ولكلا التقليدين انعكاسهما المتكرر على تطور التقليد ذاته من جهة، وعلى نمو الأحداث في عالم الإسلام من جهة أخرى، ولم يكن من السهل -عادة- تحديد من ذا الذي يمثل الله «خليفة الله» ومن كان الفرعون؟ وقد ألفت كتب عديدة، ونشبت حروب كثيرة، في محاولة تحديد هذا الأمر، ويمكن رؤية كلا التقليدين الإسلاميين بكل وضوح في المناظرات والصراعات الدائرة في أيامنا هذه.

وهناك موقف «وسط» بين النقيضين من الاعتدال والراديكالية، يعبر عنه بشكل موسع، وهو موقف «وسط» بينهما يميل للتحفظ، بل حتى عدم الثقة في الحكومات، وهناك أيضًا الخلاف الحاد في الأزمنة الوسيطة، بين المواقف الشائعة تجاه «القاضي»، وهو الذي يقضي بين الناس في نزاعاتهم، و«المفتي» وهو المستشار القضائي في أحكام الشريعة.

ويمثل «القاضي» الذي كان الحاكم «الخليفة» يعينه -في الأدب والفولكلور الفساد ويصور على أنه قابل للرشوة، وأحيانًا كرمز سخيف للسلطة، بينما «المفتي»، باعتراف أقرانه من العلماء والصفوة الدينية وعامة الناس يتمتع بالمكانة والاحترام. ومن بين الأفكار العامة التي يتكرر ظهورها في السير الذاتية للرجال التقاة أهل الورع -ولدينا منها مئات الآلاف- أن البطل عرض عليه منصبًا في الدولة فرفضه.

ويعد العرض أو الترشيح لمنصب حكومي دليلًا على سعة العلم والسمعة الطيبة، بينما الرفض يعد رمزًا للأمانة والصدق مع النفس، وقد كان هناك تغير مهم تحت حكم السلاطين العثمانيين، حيث اكتسب القاضي مزيدًا من القوة والسلطة، حتى إن مكانة المفتي توحدت أو تكاملت في منظومة السلطة ذاتها.

لكن موقف الشعر القديم من الدولة استمر، ويتم التعبير عنه دومًا في الأمثال، والحكايات الشعبية، بل وفي الآداب الرفيعة.

وعلى مدى ألف عام أو يزيد أتاح الإسلام قائمة -مقبولة عالميًا- من القواعد والمبادئ، من أجل تنظيم الحياة الاجتماعية العامة للمسلمين، وحتى أثناء فترات أقصى تأثير أوروبي في البلاد التي حكمتها القوى الإمبريالية الأوروبية، كما في البلاد التي حافظت على استقلالها، فإن المبادئ الإسلامية العامة والمواقف الجوهرية بقيت ذات أثر بالغ شديد النفاذ في نفوس وحياة المسلمين على حد سواء.

وهناك في الأعوام الحديثة العديد من الإشارات، على عودة تلك الأفكار والمواقف -برغم تطوير أشكالها- أو احتمال عودتها إلى نفس النفوذ والتأثير لدى المسلمين لهذا توجد أسباب موضوعية لتكريس دراسات جادة لتلك الأفكار وتلك المواقف -وخصوصًا كيفية تناول هذه الأفكار- للعلاقة بين الدولة والدين والمجتمع، وقد شاع استخدام مصطلح «المجتمع المدني» في الأعوام القليلة الماضية، وهو يستخدم بمعان مختلفة، تتداخل أحيانًا، وتتصادم أحيانًا أخرى. لذا ربما كان مفيدًا، اختبار المفاهيم الإسلامية عن معنى المدنية طبقًا للتعريفات المختلفة لهذا المصطلح، وربما كان المعنى المبدئي لمصطلح المدني في الشرق الأوسط اليوم، هو عكس ما هو عسكري، ويجب أن تبدأ المدنية بهذا المعنى قبل تبني أي معنى آخر محتمل.

ولهذا المعنى علاقته الخاصة بمكان وفي زمان عادة ما يكون فيه الضباط المحترفون مصدر وأداة القوة والسلطة، بهذا الفهم يكون المجتمع الإسلامي في زمن البدايات -وفي سنوات تكوينه المبكرة- مجتمعًا مدنيًا بكل المعايير.

فالنبي ﷺ، وخلفاؤه الأوائل -الذين تولوا الحكم بعده -لم يوظفوا أي جنود محترفين، لكنهما اعتمدوا في أداء المهمات العسكرية على نوع من الميليشيات العسكرية معظمها من المتطوعين، ولم يكن أي امرئ يستطيع أن يتحدث حتى القرن الثاني من الهجرة (القرن الثامن الميلادي) عن جيش ما محترف بشكل مؤكد.

فالخليفة الذي قاد جيوشه -أحيانًا- في الأزمنة المبكرة، وهو ما لم يحدث في الأزمنة المتأخرة للإسلام، كان مدنيًا برغم قيادته للجيش، وكذلك كان الوزير الذي كان مسئولًا تحت لواء الخليفة عن كل شئون الدولة، مدنية كانت أم عسكرية، وكان شعار منصب الوزير «محبرة»، والتي كانت تحمل أمامه في المناسبات الاحتفالية العامة، ثم في العصور الإسلامية الوسيطة المتأخرة، جلب الفوران الداخلي والغزوات الخارجية تغيرات، نتج عنها عسكرة معظم الدول الإسلامية.

وقد استمر هذا النظام العسكري للدولة، حتى العصور الحديثة، باستثناء فترة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث كانت -في عدة دول شرق أوسطية- هناك فترة فاصلة من الحكم المدني، بدرجة أو بأخرى قائم على نظام دستوري، والذي كان في أغلب الأحوال على نمط النموذج الغربي، ثم انتهت تلك النظم المدنية في الخمسينيات، واستبدل بمعظمها نظمًا فاشية، تخضع لسيطرة عسكرية كاملة، على أي حال يعد هذا وضعًا عالميًا على صعد عدة.

هناك في بعض البلاد، على سبيل المثال السعودية والمغرب، تحافظ الحكومات الملكية التقليدية وما زالت تحافظ على نظام مدني تقليدي، بينما في بلاد مثل تركيا، ومن بعدها مصر وباكستان، أعد النظام العسكري الطريق لعودة الشرعية المدنية، وفي التعريف الأكثر شمولًا وقبولًا لمصطلح المجتمع المدني، فإن المدني ليس مناقضًا للديني ولا العسكري، ولكن للحكومة ذاتها.

وعلى هذا الأساس، فالمجتمع المدني هو مجتمع، تأتي فيه البواعث الرئيسية على التنظيم والمبادرة والفعل من داخل المجتمع، بدلًا من أن تأتي من القابضين على

السلطة، والمسيطرين على مراكز النفوذ، وتمنح قاعدة السلوك الإسلامي وكما تتمثل في آراء القضاة والفقهاء وممارسة المسلمين وكما تنعكس في كتابات المؤرخين تنوعًا يتجلى في السوابق المتناقضة، من ناحية الترتيب أو الأهمية في الأولويات، فمثلًا، تعد عادة (تقليد) الإحسان الخاص عادة قديمة وعميقة الجذور في الإسلام، وهي مؤسسة «الأوقاف» بالتعبير الشرعي.

و«الوقف» هو منحة دينية، في صورة ملكية موقوفة لأغراض دينية أو خيرية، وهي تدر بعض الدخل وتوهب لغرض ديني مثل صيانة مسجد، أو مدرسة، أو حمام عام، أو مطبخ عام، أو سبيل للمياه أو ما شابه، وقد يكون صاحب الوقف حاكمًا، أو موظفًا حكوميًا، أو شخصًا عاديًا من عامة الناس.

ومن بين مؤسسي مؤسسة الأوقاف النساء، اللاتي لديهن حق الملكية والإنفاق من مالهن الخاص حسب الشريعة، وهناك رموز بارزة منهن، وأحيانًا ماكن يمثلن نصف أصحاب الوقف، وربما كانت هذه هي النقطة الوحيدة في المجتمع التقليدي المسلم التي تقترب فيها النساء من المساواة مع الرجال.

ومن خلال مؤسسة الأوقاف، يتم توفير العدد من الخدمات العامة بمبادرات فردية، وهي خدمات تعد في أنظمة أخرى مسئولية أساسية أو وحيدة للدولة، وكانت واحدة من التغيرات الكبرى التي أتى بها رجال الأوتوقراط الراغبون في التحديث في القرن التاسع عشر، وضع الأوقاف تحت سيطرة الدولة!! وهناك الآن في العديد من الدول الإسلامية -بما فيها مصر- إدارات حكومية أو وزارات للأوقاف.

إن الشريعة الإسلامية، على عكس القانون الروماني وغيره من القوانين المستمدة منه، لا تعترف بالشخصيات الاعتبارية للهيئات، لذلك ليس هناك معادل إسلامي للكيانات الغربية مثل: المدنية، أو الدير، أو الكلية (اليسوعية مثلًا).

وغالبًا ما كانت المدن تحكم بواسطة المكاتب أو الإدارات الملكية، بينما اعتمدت الأديرة والكليات، على نوع من الأوقاف الملكية (التي يهبها الملك) أو الخاصة، على أي

حال هناك تجمعات (هيئات) أخرى ذات أهمية كبيرة في المجتمع الإسلامي التقليدي، مثل جماعة الإخوان، أو الجماعات الصوفية، أو جماعات الحرفة الواحدة، والتي ترتبط معًا في نقابة للتجار أو الحرفيين (الصناع) في الدوائر والأحياء داخل المدينة.

ومن المألوف تمامًا أن تتداخل أهداف ومصالح تلك الجماعات أو حتى تندمج، وتتحدد الكثير من معطيات الحياة في المدنية الإسلامية بالتفاعل بين هذه الجماعات، ويمكن قياس استقلال الفرد، ودور المبادرة للمجتمع المدني في النسيج الإسلامي وبصورة مثالية، لا في علاقتها بالدولة لكن في علاقتها بالدين، والذي تعد فيه الدولة في إدراك المسلمين، مظهرًا من مظاهره أو أداة له.

بهذا المعنى المبدئي للمدني أو غير الديني، يعد المجتمع المدني هو مجتمع الأساس التنظيمي فيه شيء ما بعيد عن الدين، ويعد شأنًا خاصًا من شئون الفرد، وقد تشكل المفهوم الكلاسيكي الأول لهذه الفكرة، في الخطاب الخاص بسياسة التسامح الديني، على يد الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» المنشور في ١٦٨٩م، ويخلص فيه «لوك» إلى أنه «لا الوثني ولا المسلم ولا اليهودي يجب أن يستثنى من الحقوق المدنية للكومنولث، فقط بسبب ديانته».

وكانت هولندا أول بلد أوروبي، تطبق فعليًا الحقوق المدنية لغير المسيحيين، وبعدها بفترة قصيرة إنجلترا، ثم المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية، حيث تم ضمان حقوقًا واسعة وإن لم تكن متساوية مع حقوق المسيحيين، لغير الممتثلين لتعاليم الكنيسة الإنجليزية واليهود، ثم تلاها غيرها، وساهمت الأفكار الليبرالية التي تعبر عنها بقدر مهم في أيديولوجيات الثورات الأمريكية والفرنسية.

وبمرور الوقت قُبلت تلك الأفكار بشكل عام، يكاد يكون شاملًا في الفكر المسيحي الغربي، وبرغم أن القليل من الأمم -باستثناء فرنسا والولايات المتحدة- هي التي قبلت مبدأ الفصل الدستوري رسميًا بين الدين والدولة، فإن غالبية الدول في الحقيقة قبلت بأسس دنيوية، وأنهى ذلك عمليًا في نهاية المطاف الوضع السابق، والذي يصفه

الباحث الدانمركي الأكاديمي «فيلهلم جرونبك» Vihelm Gronbech بأنه «دين يمثل روح المجتمع والمراقب العملي فيه، دين حي وحقيقي، وهو جوهر العلاقة العملية بين الشعب والله، الروح والخلود، والذي يعبر عن نفسه في العبادة وأعمال مثل التضحية بالنفس في السياسة والاقتصاد، في الحرف المهنية وفي التجارة، وفي الأخلاق كما في القانون».

بهذا المعنى فإن جرونبك يخلص إلى أن «الدولة الحديثة لا دين لها»، وبرغم تضحيات أعداد عظيمة ومتزايدة من الشعوب، فإن جرونبك كان على حق؛ فالدولة الديموقراطية في الغرب ليس لها دين، ومعظم المواطنين حتى المسيحيين المخلصين منهم يرون أن هذه ميزة وليست عيبًا.

ويشجعهم على هذا الاعتقاد، النموذج والمثال في بعض دول أوروبا الشرقية ووسط أوروبا، حيث بقي مبدأ الوحدة وسياسة التوجيه في الماضي كما في الحاضر، لكن مع تحول الضغط، حيث استبدل بالدين الأيديولوجيا، واستبدلت بالكنيسة الحزب الواحد الحاكم بتسلسله الهرمي الكهنوتي، ومجالسه وتحقيقاته التعسفية (محاكم التفتيش) وعقائده وهرطقاته، في تلك البلاد لم تكن الدولة هي التي نحيت جانبًا، بل المجتمع المدني، أما في العالم الإسلامي فإن محاولة خلع الدين من عرشه، كأساس تنظيمي للمجتمع، لم تتم إلا متأخرًا جدًّا، وكنتيجة كلية للتأثيرات الأوروبية، ولم تكتمل هذه المحاولة في الواقع أبدًا، وربما كان الأمر يعود في الاتجاه الآخر الآن.

ونحن نرى في إيران أن الدين التنظيمي قد عاد في صورة شبيهة بالوضع الذي تمتع به الدين في عالم العصور الوسطى مسيحيًّا وإسلاميًّا، وفي بعض النواحي في الواقع، خصوصًا في سلطة الكهنوت، وبروز جماعة سياسية من الفقهاء وعلماء الدين، نجد العقيدة الإيرانية أقرب للمسيحية منها إلى النموذج الإسلامي الكلاسيكي.

وخلال أربعة عشر قرنًا من تاريخ الإسلام، حدثت تغيرات عديدة أدى فيها التوافق الطويل، وأحيانًا الوجود المشترك، وفي كثير من الأوقات المواجهة مع المسيحية، إلى

قبول الدول الإسلامية الملكية المتأخرة في إيران وتركيا والدول التابعة لهما، لأنماط من التنظيمات الدينية التي تفترض تقليدًا ربما دون وعي، لممارسة الأكليروس المسيحي.

والأكيد أنه ليس هناك في الماضي الإسلامي الكلاسيكي، شيء شبيه بالمنصب الأكثر حداثة للمفتي الأكبر في الإمبراطورية العثمانية، أو آية الله في إيران، وصارت هذه التأثيرات الغربية أكثر نفوذًا وأهمية بعد الثورة الفرنسية، الحركة الثورية الكبرى الأولى من الأفكار المسيحية، التي لم تكن مسيحية وإن كانت مساوية لها بمعنى ما، والني قامت ضد السيطرة الدينية، والتي يمكن النظر إليها بعين الاعتبار من المراقبين المسلمين بتجرد نسبي، إن هذه الحركات المبكرة للفكر في أوروبا، مثل عصر النهضة وعصر الإصلاح أو عصر التنوير، لم يكن لها أثر أيًا كان على العالم الإسلامي، هي في نهاية الأمر غير ملحوظة في الكتابات الإسلامية الفلسفية المعاصرة أو حتى في الكتابات التاريخية.

وكان أول رد فعل على قيام الثورة الفرنسية صورة طبق الأصل؛ فقد رفضتها تعليقات المراقبين المسلمين الأولى وانصرفت عنها، باعتبارها شأنًا داخليًا للمسيحية ولا أهمية لها عند المسلمين، والأهم من ذلك فهي لا تمثل أي تهديد لهم، وكانت النقطة الأخيرة هي التي جعلتهم مجبرين سريعًا على تغيير عقولهم!!

ولم يترك أمر انتشار أفكار الثورة الفرنسية في العالم الإسلامي للصدفة، بل روج لها وبنشاط، بواسطة الأنظمة الفرنسية المتعاقبة، سواء بقوة السلاح أو بصورة أكثر فعالية عن طريق الترجمة والنشر.

وتسارع كثيرًا اشتعال الأفكار الغربية في العالم الإسلامي منذ بدايات القرن التاسع عشر، عندما تم إرسال طلبة مسلمين بأعداد متزايدة إلى معاهد التعليم العالي في فرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وفيما بعد أيضًا إلى بلاد أخرى، وصار العديد من هؤلاء الطلبة عند عودتهم إلى بلادهم، حاملين للأفكار الغربية الجديدة، التي كان انتشارها مثل العدوى، وكان الثوريون في فرنسا قد لخصوا أيديولوجيتهم في معادلة من الأحكام الكلاسيكية هي الحرية، والمساواة، والإخاء.

وقد احتاج الأمر بعض الوقت، حتى يدرك هؤلاء العائدون في نهاية المطاف أن الفكرتين الأولى والثانية كانتا قاصرتين على جماعة ما، والثالثة لم تكن تنطوي على أي معنى استثنائي، وكان في الأفكار الغربية والغريبة على الإسلام، ذات الأثر الأعظم، مفهومان متصلان ببعضهما ومتلازمان، لم يكن أيهما نابعًا من مبادئ الثورة الفرنسية ولم يرتبطا بها، لكن كليهما تشكل كلاسيكيًا وانتشر من خلال نشاط زعماء هذه الثورة، وهما بالتحديد الدنيوية (العلمانية) والقومية.

ويهدف المفهوم الأول إلى إزاحة الدين بوصفه الأساس النهائي والمطلق للهوية والولاء والسلطة في المجتمع، ويشكل المفهوم الآخر الأساس البديل لهذه المعاني، وليست «للعلمانية» بهذا المعنى أي جاذبية للمسلمين، ولكن جاذبيتها قامت كأيديولوجيتها للتغيير والتقدم -كما بدت فيما بعد- خالية من أي وصمة أو مفسدة، ولا تمثل دينًا منافسًا، ومثلت جذبًا لمسلمي القرن التاسع عشر الذين كانوا أكثر وعيًا بالتخلف النسبي لدولتهم المسلوبة القوة حتى داخل مجتمعهم، مقارنة بدولة الثروة والقوة في أوروبا.

وبدت الليبرالية والوطنية جزءًا من الأيديولوجيا التقدمية نفسها، وتبناها -بكل لهفة- الشباب المسلم المثقف الباحث عن الحجج والبراهين التي تتيح لهم نقد مجتمعاتهم وتغييرها، وقد أثبتت «المدنية الوطنية» في أوروبا الغربية أن علاقتها وجاذبيتها محدودة الأثر، لكن «القومية العرقية» كانت لها علاقة أوثق بظروف الشرق الأوسط، وحفزت على استجابة أكثر نفوذًا لديها.

وطبقًا للمفهوم الكلاسيكي، يعد المسلمين جماعة واحدة، وإن انقسموا إلى عدة أمم مثل الأتراك، والعرب، والفرس... وهكذا، بينما طبقًا للمفهوم الجديد يمثل العرب أمة، تنقسم إلى مسلمين ومسيحيين، وكان يمكن لدى البعض ولفترة من الزمن إضافة اليهود إليها، ثم ولفترة من الزمن، كانت الأمة (الدولة) العلمانية -تعرف بالبلد، واللغة، والثقافة، والأصل العرقي، وساد هذا التعريف بين النشطاء من السياسيين المتأثرين بالغرب بدرجة

أو بأخرى.

وفي منتصف القرن العشرين، ومع بداية تدهور وسقوط الصفوة المستغربة (المتأثرة بالفكر الغربي) القديمة، ومع دخول عناصر أكثر شعبية وأصالة جديرة بالتصديق إلى الحياة السياسية، وضعت مثالية الدولة العثمانية في تحد كبير، بل وهزمت هزيمة ساحقة في بعض المناطق، وفي أيامنا نحن ولأول مرة خلال سنوات عديدة، فإن القومية ذاتها تواجه هجومًا، ويتهمها الكُتَّاب الإسلاميون بأنها تدعو للانقسام وغير إسلامية، وعندما اشتكى القوميون العرب أن الأصوليين الدينيين يخلقون تمايزًا وانقسامًا بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين، كان رد الأصوليين بأن القوميين الدنيويين (العلمانيين) يخلقون بدورهم انقسامًا بين العرب والمسلمين الآخرين، وأن هذا الانقسام يمثل اعتداء أكبر وأوسع أثرًا.

إن الهجوم على العلمانية التي كان ينظر إليها كمحاولة للتقليل من شأن النمط الإسلامي في الحياة وإضعافه، هو هجوم يستجمع قواه، وهو الآن عنصر رئيسي في كتابات الأصوليين المدنيين وجماعات أخرى شبيهة.

بالنسبة لكل هؤلاء يعد الزعماء الداعون للتحديث مثل كمال أتاتورك في تركيا، والشاه في إيران، وكل من فاروق وناصر والسادات في مصر، والحكام البعثيين في سوريا والعراق، والمتساويين معهم في أماكن أخرى، موصومين بنفس الوصمة (لطختهم نفس الفرشاة بالقار)، فكلهم مرتدون عن الدين، منكرون للإسلام، ويحاولون فرض نظم وأعراف وقوانين وثنية جديدة على العالم الإسلامي.

ومن بين كل الدول الإسلامية، هناك واحدة فقط هي الجمهورية التركية، التي أعلنت رسميًا أنها دولة علمانية، وأضفت شرعية في الدستور على مبدأ فصل الدين عن الدولة، أما إندونيسيا وهي الدولة الإسلامية الأكبر تعدادًا على الإطلاق، فإنها تضم التوحيد أو الإيمان بإله واحد في مبادئ الدستور الأساسية، ولكنها لا تقيم مجتمعًا إسلاميًا صرفًا.

وعمليًا نجد الدول الإسلامية الأخرى، إما أن تدعى أن الإسلام هو الدين الرسمي

للدولة، أو أن القوانين فيها تستمد من الشريعة الإسلامية وتؤسس عليها، بينما الحقيقة أن العديد من هذه الدول تبنت الشرعية العلمانية، والتي تستلهم في معظمها نماذج أوروبية، وذلك على مدى واسع في الشئون المدنية والجنائية، وهي القوانين التي تواجه هجومًا على نطاق واسع الآن.

وهذا يمثل أهمية خاصة (الشرعية العلمانية) لجماعتين استفادتا استفادة كبيرة من القانون، وهما النساء، وغير المسلمين. ولهذا السبب فإن الظاهرة، التي تتناقض في نظر الغربيين بينما تتماثل في عيون المسلمين، حتى إننا نجد أن القضايا الليبرالية التقليدية مثل قضية مساواة الرجل بالمرأة، انتصر لها حتى الآن ودعمها الحكام والأتوقراط فقط، مثل كمال أتاتورك في تركيا، ومحمد رضا شاه في إيران، وهي التي أطاحت بالأخير، لكونها واحدة من المظالم الرئيسية التي أثارت المتمردين عليهم!! وهو الأمر الذي عالجه المتمردون عندما حكموا البلاد، وفي الأثر الحديث للأفكار العلمانية الغربية، كانت الفكرة التي تدعو لمجتمع غير ديني أو دنيوي، غير مرغوب فيها أو حتى غير مسموح بها، كفكرة أجنبية تمامًا عن الإسلام.

وقد كانت النظم الدينية الأخرى، تحديدًا المسيحية واليهودية أكثر تسامحًا، في تناول هذه الفكرة؛ لأنها نظم أقدم، وحل محلها تفسيرات للوحي الإلهي كان الإسلام ذاته الصورة النهائية والكاملة له؛ لذلك عاش الإسلام متمثلًا للشريعة المستمدة من الوحي الإلهي، وإن في صورة غير مكتملة، وربما فقد بعض أسسها، وفي رأي المسلمين، أن أولئك الذين افتقدوا هذه الوسيلة «الشريعة» من هدى الإيمان يعدون وثنيين وعبدة أوثان ومجتمعاتهم آثمة، بل إن أي مسلم يسعى للانضمام إليهم، أو التشبه بهم «مرتد»!!

وقد تساءل بعض الفقهاء المسلمين في العصور الوسطى، عندما واجهوا مشكلة جديدة فرضتها إعادة الاحتلال المسيحي للأراضي الإسلامية، وكان السؤال عن شرعية أن يعيش المسلمون تحت حكم غير إسلامي، وتعددت الإجابات.

ومن بينها أنه يمكن للمسلمين البقاء، بشرط أن تسمح الحكومة غير المسلمة لهم

بالحفاظ على الدين الإسلامي في كل نواحيه، وأن يعيشوا حياة إسلامية كاملة، بينما في إجابة أخرى، أن بقاء المسلمين غير ممكن، وأن المسلمين الذين احتلت بلادهم الأصلية على يد حاكم غير مسلم مجبرون على الهجرة، كما فعل النبي ﷺ عندما هاجر من مكة الوثنية إلى المدينة، وعليهم السعي إلى الجنة في الأراضي الإسلامية، حتى يشاء الله أن يستطيعوا العودة واستعادة حكم الإسلام في بلادهم.

ولا شك أن أحد الاختبارات التي تواجه «المجتمع المدني»، هو اختبار التسامح والاستعداد للتعايش مع من يعتقدون في ويمارسون عقائد أخرى، وقد اعتقد «جون لوك» «John Locke» ومعظم الغربيين، أن الوسيلة المثلى لتحقيق هذا التسامح، هو في ضرب الرابطة -أو على الأقل إضعافها- بين الدين وسلطة الدولة، ولم يعترف المسلمون أبدًا في الماضي بمثل هذا الاعتقاد، لكنهم على أي حال رأوا شكلًا من التسامح، كضرورة لبقاء الدين الإسلامي سائدًا، ووفقًا للنص المقتبس من القرآن «لا إكراه في الدين» قام الفقهاء والحكام بالتفسير، كي يجيزوا إجراء محدودًا من التسامح حيال معتقدات دينية أخرى محددة، برغم أن هذا جرى دون التشكيك أو التفاوض حول سمو وتفوق الدين الإسلامي وسيادة المسلمين.

هل هذا يعني أن الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت دولة خاضعة لحكم رجال الدين؟ والإجابة قطعًا نعم، تمامًا مثلما تعد بريطانيا دولة ملكية اليوم.

والمعنى أنه في المفهوم الإسلامي، الملك لله، والله أو الوحي الإلهي هو مصدر السلطة النهائية، والمصدر الوحيد للشريعة وشرعية الحكم، وهو ما نجده في المنظور الإسلامي الكلاسيكي الباقي حتى الآن، ونجده يتردد في مجلس العموم البريطاني، والذي يسجله زائر ذهب إلى إنجلترا في نهاية القرن الثامن عشر؛ حيث يعبر الكاتب عن دهشته وقلقه على مصير شعب، عكس المسلمين، لا يوجد لديه قانون إلهي مستمد من الوحي، وهو لذلك اقتصر على وسيلة مثيرة للشفقة (مجلس العموم البريطاني) لسن قوانينه الخاصة، ولكن بمعنى وجود دولة تحكمها الكنيسة أو القساوسة، فإن الإسلام لم

يكن، وفي الواقع لا يمكنه أن يكون دولة يحكمها رجال الدين.

فالخليفة، الذي كان رأس المؤسسة الحاكمة، والتي كانت دولة ومؤسسة دينية في آنٍ واحد، لم يكن عالمًا لاهوتيًا ولا فقيهًا، ولكن كان ممارسًا لفنون السياسة وأحيانًا لفنون الحرب، ولم يكن هناك يومًا في التاريخ الإسلامي لا «بابوات»، ولا «كرادلة» يمارسون السياسة، مثل «وولسي» «Wolsey» أو «ريشيليو» «Riche-lieu». ويعد منصب آيات الله -لدى الشيعة- هو «Alberoni» أو «ألبيروني» ابتداع للقرن التاسع عشر، وحكم الخوميني في إيران هو ابتداع للقرن العشرين.

وفي معظم اختبارات التسامح فشل الإسلام في النظرية وفي الممارسة، مقارنة بالديموقراطيات الغربية، في صعودها وتطورها عبر القرنين أو الثلاثة الماضية، لكنه نجح تمامًا بالمقارنة مع النظم والمجتمعات المسيحية ومجتمعات ما بعد المسيحية، ولا يوجد في تاريخ الإسلام، ما يمكن مقارنته بقوانين تحرير العبيد، والقبول أو إدماج معتقدات أخرى، وحتى غير المؤمنين كما في الغرب (الوثنيين)، لكن أيضًا لا يوجد في تاريخ الإسلام، ما يقارن بتاريخ المسيحية من طرد لليهود والمسلمين، ومحاكم التفتيش، وإحراق المهرطقين، والحروب الدينية، ناهيك عن الجرائم الحديثة لبسط النفوذ وفرض السيطرة.

وقد كان في الإسلام أشكالًا قليلة من الاضطهاد، لكنها كانت نادرة، ولم تتسم بالعنف، وعادة ما استمرت لزمن قصير، واتصلت بظروف محلية معينة، وكانت الحكومات الإسلامية في إطار قيود معينة على استعداد للتسامح مع ممارسة ديانات أخرى قائمة على الوحي الإلهي وفلسفة التوحيد، وإن لم تتسامح مع نشر هذه الديانات، وكان المسلمون قادرون على اجتياز اختبار أكثر صعوبة، بتسامحهم مع أشكال ومذاهب منحرفة في الدين الإسلامي ذاته.

حتى الملحدون، برغم أنهم مذنبون وآثمون بالنص الحرفي للشريعة، وكان لهم الخيار بين أن يدخلوا الإسلام أو أن يصيروا عبيدًا، في الحقيقة كانوا محل تسامح، كما

رأينا عند انتشار الإسلام في معظم أنحاء الهند، فقط كان الكافر كلية من أنصار المذهب اللا أدري، أو المؤمن بتمدد الآلهة، هو الذي لا تظلله مظلة التسامح، وحتى هذا الاستثناء كان يقوي عادة عندما يصبح الخطر عامًّا، وكان المعيار نفسه يطبق عند تناول الأشكال المنحرفة للإسلام من منطلق التسامح، ولقد تراجع التسامح الإسلامي بعض الشيء في العصور الحديثة.

فبعد الحصار التركي الثاني لڤيينا عام ١٦٨٣م، كان الإسلام قد صار قوة متراجعة في العالم، وبدأ المسلمون يشعرون بالتهديد من صعود الإمبراطوريات المسيحية العظمى لأوروبا الشرقية والغربية وتوسعها، وصار من الصعب على المسلمين، الإبقاء على مبدأ التسامح المتساهل، القائم على الدين المتفوق وأيضًا على القوة المتفوقة، وهو ما كان مجرد ذكري من الماضي، وبدا أن التهديد الذي تمثله المسيحية للإسلام لم يعد مجرد تهديد عسكري وسياسي، بل صار يهدد البناء الأساسي للمجتمع الإسلامي.

فقد أدخل الحكام المستعمرون، وربما بقدر أكبر، الموالون لهم من المسلمين المتحمسين سلسلة كاملة من الإصلاحات، معظمها أو كلها ذات أصول غربية أو مستوحاة من نماذج غربية، هذه الإصلاحات أثرت على الطريقة التي عاش بها المسلمون في بلادهم ومدنهم وقراهم، بل وفي بيوتهم، هذه التغييرات نظر إليها باعتبارها من أصل غربي، واستلهام لنماذج غربية، وهي نظرة صحيحة، ولذلك كان ينظر إلى الأقليات غير المسلمة ومعظمها كان مسيحيًّا، وبعضها يهوديًّا، كعملاء للغرب وأدوات لهذه التغيرات، وهي نظرة أحيانًا ما كانت في محلها.

ولهذا بدأ نظام التعددية القديم، الذي يقبل بوجود أكثر من حقيقة مطلقة أو عقيدة، وبتعدد الطوائف الدينية والإلحاد، بدأ هذا النظام ينهار، والعقد الاجتماعي الذي قام عليه بدأ في التفسخ من الجانبين. فالأقليات المسيحية، التي استهلمت الأفكار الغربية عن القومية، والاعتزاز بالذات والهوية، لم تعد مستعدة للتسامح مع التدني الطبقي الذي عانت منه في النظام القديم، وطالبوا بحقوقهم أحيانًا في المساواة في إطار الدولة القومية،

وأحيانًا في الدعوة إلى قومية انفصالية وأحيانًا بكليهما.

بينما صارت الغالبية المسلمة التي باتت تشعر بالتهديد، غير مستعدة لتطبيق حتى أقل إجراءات التسامح التقليدية، وربما كانت المقارنة المحزنة، أنه في بعض الدول القومية شبه العلمانية في العصور الحديثة، تتمتع الأقليات غير المسلمة بمساواة كاملة على الورق، بينما تتاح لهم فرص أقل، ويواجهون مخاطر أكبر مما كانت تواجهه الأقليات في النظام الإسلامي الكلاسيكي المتعدد الطوائف.

وفي النظام الإيراني الحالي والأكليروس (الصفوة الدينية) الحاكم فيها، تمثل أحكام الإعدام للإلحاد، واغتيالاته المكرسة لأغراض نبيلة، خروجًا على التقليد السائد في التاريخ الإسلامي، وفي ظل المزاج الدولي المعاصر من المستبعد أن يجلب نصرًا إسلاميًّا عسكريًّا عودة إلى التسامح الإسلامي التقليدي، وهو ما لم يعد مقبولاً في ذاته لدى الأقلية، والتي تتلمذت عناصرها على مبادئ الفكر الحديث لحقوق الإنسان، والحقوق المدنية والسياسية في الدولة القومية. لذلك يطرح بروز نوع ما أو شكل ما من المجتمع المدني الأمل الأفضل لتعايش لائق مؤسس على الاحترام المتبادل بين الطوائف والعقائد المتباينة.



الفصل الثاني والعشرون

أهمية الانشقاق في الإسلام

اكتسب الشقاق بالنسبة للمسلم، في القرون الوسطى، أهمية دينية؛ فهو يتصل -بمعنى آخر- بالخلافات حول الإيمان بالعقيدة أو الرأي أو الممارسة (العبادة)، فيما يتعلق بالألوهية والوحي والنبوة، والأمور التي تنبع من هذا كله. وتمتد هذه الأمور في الإسلام، لتشمل كل نواحي الحياة العامة والسياسية، ولم يكن هناك أي ضرورة لتفسير آخر لهذه الأمور خلاف التفسير الديني، حتى لو كان تفسيرًا غريبًا لكل ما يتعدى الشئون الكبرى ذات الأهمية القصوى، والتي تواجه الإنسان، وكانت المصطلحات وأسس الجدل بين الفرق والأحزاب الدينية لاهوتية في أغلب الأحوال.

لكن هذا لا يعني أن أطراف الجدل من فقهاء المسلمين، تقبلوا ببساطة المسلمات التي آمن بها معارضوهم، وكثيرًا ما اتهموا الذين ينتمون إلى مذاهب تخالفهم بأنهم أصحاب دوافع خفية، وإن بقيت دينية في الأساس.

ولعل أشهر هذه المذاهب كانت عودة إلى الفكرة القديمة، التي تقول بوجود مؤامرة لتخريب الإسلام من الداخل لصالح عقيدة أخرى، وعادة ما ارتبط هذا الاعتقاد بشخصية رمزية ما، مخادعة بدرجة ما وذات طبيعة شريرة وفاسدة، وتقوم بدور إبليس (الشيطان الذي طرد من الجنة، وأخرج آدم منها)، ويعد هذا الاعتقاد تفسيرًا ما للنزاع والشقاق في المجتمع الإسلامي.

وكان هذا في جانب منه على الأقل، نتيجة للميل العام في التقليد الإسلامي التاريخي، لإرجاع نتائج التطور في الفكر والعمل، إلى تنوع النشاط والبراعة الفردية، وفي الجانب الآخر يعزو نتائج التطور للتكتيك، الذي كان تقليديًّا في أماكن وأزمنة أخرى، بهدف التقليل من شأن النقد داخل المجتمع، وذلك بربطه بالأعداء من خارج المجتمع.

ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك، «عبد الله بن سبأ»، و«عبد الله بن ميمون القداح»؛ فالأول ارتد عن اليهودية، وكان معاصرًا للخليفة «علي» (رضي الله عنه) الذي حكم في الفترة من (٦٥٦ -٦٦١م). ويرجع إليه الفضل في توريث معظم معتقدات وسياسات المتطرفين الشيعة في القرون الأولى للإسلام.

أما الثاني فهو أحد تلاميذ «إسماعيل بن جعفر الصادق»، الذي اختفى فيما بين (٧٥٥ -٧٦٢م)، وهو يعد الأب الروحي للتطور المتداخل للمذهب الإسماعيلي حتى العهود الفاطمية، ويوصف «القداح» بأنه يهودي، وتابع لجماعة المنشقين عن المسيحين، والمعروفين باسم (**Mesopotanian Christian Bardaisan**).

وكثيرًا ما يوصف الرجل بأنه «إيراني» يعتنق نظرية أن الكون يخضع لمبدأين متعارضين، هما الخير والشر مثل سلفه، ويتهم بالسعي لتدمير الإسلام من الداخل لصالح ديانته الأولى (اليهودية). ولقد أظهر النقد الحديث أن الأدوار التي لعبها هذان الرجلان معًا، والمذاهب المتعددة التي تنسب إليهما مبالغ فيها ومشوشة، بل ومتضاربة في جوانب كثيرة منها.

وقد كان ممكنًا للأوربي في القرون الوسطى -الذي شارك المسلم المعاصر له في افتراضاته الجوهرية- أن يتفق مع مسلمي عصره، في أن الحركات الدينية قامت لأسباب دينية، ولم يكن أيهما يسعى إلى تفسير آخر لقيامها.

ولكن، عندما بدأ الأوروبيون في التقليل من درجة الامتثال للدين في أفكارهم وعواطفهم ومصالحهم، بل حتى في ولائهم ذاته، فإنهم أيضًا قللوا من اعترافهم بأن رجالًا آخرين في أماكن وأزمنة أخرى، يمكن أن يكونوا قد امتثلوا تمامًا للدين في شئونهم،

وبالنسبة لجيل من العقلانيين الماديين، لم يكن مقبولًا ولا منطقيًا، أن تنطوي مثل هذه الجدليات الكبرى والصراعات الجبارة فقط على دوافع هي بالكاد مجرد دوافع دينية.

واستنبط المؤرخون سلسلة من التفسيرات لقيام الحركات الدينية، وأسسوا ما يطلق عليه، الأهمية «الواقعية» و«القصوى» لكل الدوافع التي كانت وراء قيام الحركات والخلافات الدينية، كما أعادوا تقييم الصدامات والنزاعات التي دارت بين الكنائس الأولى، والانقسام العظيم فيما بينها وحركات الإصلاح فيها، على أساس الدوافع والمصالح بالمعايير العقلانية المعاصرة، كما وجدوا أن الحركات الدينية في الإسلام أيضًا تتفق ووجهة نظر ومصالح الذين قاموا بها.

وحتى القرن التاسع عشر -الذي سيطر عليه هاجس مشكلات التحرر والقومية- كان الصراع من أجل التحرر الوطني، هو التفسير الوحيد للانشقاق الديني في الإسلام، والخلافات الدينية المريرة التي نشأت بين مذهب وآخر، والصدام المسلح بين طائفة وأخرى.

وقد ساعد الحدس لدى كل من «ريدان» و«نجوبينا»، والنظرة المتبصرة عند كل من «دوتس» و«دارمستيتر» على خلق صورة للمذهب الشيعي كثورة تحررية، قامت بها العبقرية القومية الفارسية، لبعث الأصول الآرية (الهندأوروبية) لإيران، في تمردها ضد تحالف وقيود سامية الإسلام «العربي».

وقد فجرت المعرفة المتزايدة لدى دارسي أدبيات الشيعة، وإطلاع الرحالة الأوروبيين عن قرب على ممارستهم، أسطورة الإصلاح الليبرالي في المذهب الشيعي، وأصبح تعريف المذهب مرتبطًا بإيران أكثر رسوخًا، واستمر بعض التأييد من تبني المذهب الشيعي كدين رسمي للدولة في فارس منذ القرن السادس عشر، وأيضًا من التصريحات المتكررة للمؤرخين الأوائل، الذين أرجعوا المبادئ والنشاطات الشيعية إلى أهل فارس، وأنهم هم الذين اهتدوا إلى هذه العقيدة الجديدة.

على أي حالة، اندثرت هذه النظرية الآن بشكل عام، وأوضح كل من «برتهولد»

و«جولدتسيهر» «وفيلهاوزن» وغيرهم، أن المراكز الرئيسية للشيعة كانت بين الشعوب المتحدثة بلغات سامية في جنوب العراق، وأن المذهب الشيعي انتقل إلى بلاد فارس بواسطة العرب أنفسهم، ولأجل طويل وجد المذهب أكثر المؤيدين له حماسة بين الجنود العرب الذين استوطنوا في فارس، وحتى يومنا هذا لا تزال مدينة «قم»، وهي إحدى الحاميات العسكرية العربية وقتها، المدينة ذات النفوذ الأعظم في المذهب الشيعي في إيران.

وبرغم أن النزاعات العرقية لعبت دورها في نشوء الصراعات بين الحركات الدينية، فإن الباحثين في القرن التاسع عشر، أسهموا إسهامًا جليلًا في إدراك هذا الدور، ولكنها على أي حال لم تكن العامل الوحيد، ولا حتى الأكثر تأثيرًا في نشوب هذه الصراعات.

إن الاتهامات التي أطلقها المعارضون، الذين هاجموا المذهب الشيعي بضراوة، اتجهت ضد دين فارس القديم وليس ضد الدولة الفارسية، وكان الاتهام أن المذهب الشيعي يعد اختراقًا للدين الإسلامي، مبنيًا على الازدواجية في دين فارس القديم، يتوازي مع القصص الشبيهة عن محاولات اليهودية والمسيحية دس تعاليمهم ومبادئ عقيدتهم على الإسلام، تحت غطاء الانشقاق المذهبي في الإسلام.

والحقيقة أن الانتصارات السياسية المبكرة ذات الصدى للمذهب الشيعي، تحققت في شمال أفريقيا ومصر والجزيرة العربية، أما في فارس بعد دخول الإسلام، اعتنقت اثنتنان فقط من السلالات الحاكمة ذات الأهمية المذهب الشيعي.

الأولى، هي سلالة «البويهية» في القرن العاشر، والتي نزحت من مقاطعة «الديلم» في أطراف الدولة، والتي لم تكن مقاطعة فارسية نموذجية، وبرغم انتمائها للشيعة، كانوا على استعداد للإبقاء على مذهب السنة والخلافة العربية، وقد تلا سقوط هذه السلالة استعادة أهل السنة لسيطرتهم دون جهد.

والثانية، هي سلالة «الصفويين» في القرن السادس عشر، والتي كانت تتحدث التركية، وهي من منطقة الشمال الغربي، واستمدت المبادئ والتعاليم التركية لأهل الأناضول

وأذربيجان وتلقت دعمًا تركيًّا، ولم تكن لأفكارهم الدينية أي أصول فارسية.

ويجب تفسير نجاحهم في إقحام مذهبهم بالقوة في بلاد فارس -والتي كانت لا تزال تخضع لنفوذ أهل السنة- من منطلق الوضع السياسي والأخلاقي لإيران في القرن السادس عشر، والحقيقة أنه لم يكن للانقسام والصراعات الدينية- في تلك الفترة المبكرة- أي فضل في هذا النجاح.

وقد أدى تقدم المعرفة بالمذهب الشيعي إلى دحض النظرية، والتي أفل بريقها كلية وفقدت جاذبية الاقتناع بها، وهي نظرية الدافع القومي؛ فبالنسبة للقرن العشرين على الأقل في الغرب، لم تعد مشكلات القومية والتحرر هي المحور الرئيسي لحركة التاريخ، وصارت الحقائق الأساسية، التي يراها مؤرخ القرن العشرين في مرآة التاريخ هي امتداد وتقلص المجتمعات، وصراع المصالح، وصراع الطبقات، والتحول الاقتصادي، والتوازن الاجتماعي، والحرب الطبقية في طوفانها الجامح، وقد قُيمت حركة الخوارج والشيعة، وغيرها من الحركات الدينية في الإسلام، من زاوية صراع الطبقات الاجتماعية لا الطبقات القومية، ومن منطلق مصالح الطبقة لا مصالح العرق.

وبينما كانت هناك بالتأكيد اختلافات في الرأي والتحليل لكثير من الموضوعات، فإن الإطار العام للتفكير المعاصر، كان بشكل عام على النحو التالي؛ في الفترة ما بين وفاة النبي ﷺ عام ٦٣٢م وسقوط الخلافة الأموية عام ٧٥٠م، نمت جماعتان أساسيتان من المنشقين على العقيدة، واللتان كانتا -بالمصطلح الديني- تمثلان أحزابًا معارضة للنظام الاجتماعي والسياسي القائم، بل وللإيمان السائد بالعقيدة، والتي كان النظام القائم يعد التعبير الأخلاقي عنها.

إحدى هذه الجماعات، كانت جماعة «الخوارج»، والتي نمت بتأييد من عرب البادية، والتي كانت تعبر عن استياء الجماعات التي لم تروض -تجاه تلك الجماعة التي انتهكت الحقوق والحرمات- ولم يكن هذا الاستياء ضد الدولة الأموية على وجه الخصوص، ولكن ضد الدولة كحقيقة قائمة وكمبدأ، وكذلك ضد السلطة التي يحميها دستور الشرع،

وتفرض القيود بل وتمارس القهر وتقلص الحرية إجمالًا في المجتمع القبلي، وقامت نظرية الخوارج على تعاليم ومبدأ المبايعة التي يصل إلى حد الفوضى السياسية. والحقيقة أن الخوارج يوصفون بأنهم يمثلون النجاح «الفوضوي» للمعارضة «الثورية».

أما الجماعة الثانية -الأهم كحزب معارض- فهي جماعة «الشيعة»، شيعة علي (رضي الله عنه)، أو الحزب «العلوي» المعروفين باسم الشيعة. وهي جماعة بدأت كجماعة سياسية تؤيد المزاعم بأن «عليًا» (رضي الله عنه) أحق بالخلافة، ولكنها تطورت سريعًا حتى صارت مذهبًا دينيًا، وبهذا عكست هذه الجماعة، استشرافًا وإلهامًا لفئة اجتماعية مهمة، فئة الموالي، وهم المسلمون الذين لم ينتسبوا فعليًا بالمولد لأية قبيلة عربية. وكانت الأغلبية في هذه الجماعة، لغير العرب الذين تحولوا إلى الإسلام، والذين كانوا يوجدون بشكل خاص في المناطق الصناعية والتجارية التي نمت حول الحاميات العسكرية، التي أقام بها العرب في البلاد التي فتحوها.

وقد نشأت حول المعسكرات التي استقر بها المحاربون العرب مدن جديدة أقام بها الحرفيون والتجار من الموالي، الذين احترفوا توفير المؤن والاحتياجات المتنوعة المتنامية للفاتحين، وعاشوا على تدفق المذهب الذي أتى به الفاتحون العرب، وخلال فترة وجيزة شارك الجنود الموالي أنفسهم في حروب الفتح، بينما هيأت لهم مهاراتهم وخبراتهم مكانة سائدة في الشئون اليومية لإدارة الإمبراطورية الإسلامية الناشئة.

ومع وعيهم بأهميتهم المتزايدة، صاروا أكثر رفضًا واستياء من «المعوقات الاجتماعية والاقتصادية، التي فرضها عليهم نظام الأرستقراطيين العرب، وتهافتوا على نمط من الإسلام صار تحديًا لشرعية دولة العرب الأرستقراطية. وكانوا يطمحون لنظام تتحقق فيه المساواة كاملة بين كل المسلمين، ولا يشكل فيه «المولد العربي» أي ميزة، وتبنوا في تعاليمهم الدينية معتقداتهم السابقة، ومهدت الشرعية في النظام اليهودي -المسيحي، والمسيحي -الفارسي، لتقبلهم دعاوى أنساب النبي ﷺ، الذين وعدوا بالتخلص من إمبراطورية الظلم والطغيان، وأن يؤسسوا إمبراطورية على أساس المساواة والعدل.

وكان هناك اتجاهان أساسيان داخل المعسكر الشيعي، أحدهما معتدل يحظى بتأييد عربي كبير، له أهداف سياسية محددة، والاتجاه الآخر متطرف يحظى بتأييد طائفة الموالي أساسًا، وكانت له سياسات وتكتيكات متطرفة.

وكان النظام القائم عربيًا، بينما كان الفرس غالبية من بين المتطرفين، ودخلت بعض عوامل الصراع العرقي في النزاع، ولكن طائفة «الموالي» لم تكن فارسية خالصة؛ فالكثير منهم بما فيهم القادة كانوا عربًا، وكان الصراع في أساسه اجتماعيًّا أكثر منه صراعًا عرقيًّا.

وعلى طريق السلطة والنفوذ، سار العباسيون في مسار تلك الحركات الثورية، وكان نصرهم اجتماعيًّا، بينما كانت ثورتهم سياسية في الأساس؛ حيث انتهت خلال القرن الأول للخلافة العباسية سيطرة الأرستقراطية العربية على الحكم، ووجد رجال من أصول عدة فرصًا متساوية في نظام اجتماعي وسياسي جديد.

وقد أنكر العباسيون أسلافهم الثوريين ذوي السمعة السيئة، وسعوا إلى تشكيل نظام عقائدي قويم، وإقناع الناس به، وليس مجرد ديانة قبيلة لجنس بعينه من أنصار الفاتحين، بل دين عالمي للإمبراطورية العالمية، وبعد تجارب مبكرة فاشلة مع الأفكار الدينية الأخرى، تبنى العباسيون في نهاية الأمر إجماع الفقهاء، الذي أصبح بمرور الزمن عقيدة قائمة بذاتها تمثل إسلام السنة، وصار الدين القويم مرة أخرى دين الدولة والنظام القائم، بينما ظهرت بدع جديدة لمواجهة المتطلبات الروحية والمادية للرافضين.

وكان أول المعارضين للعباسيين ودولتهم ومذهبهم الديني الجناح العسكري للحركة السياسية التي أتت بهم إلى السلطة، والذي أصيب بالإحباط، ثم أدت التغيرات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى في القرن الثامن والتاسع إلى خلق مراكز وتجمعات جديدة معارضة، خاصة بين الصناع المهرة والطبقة العاملة في المدن، وكذلك بين القبائل العربية التي سلبت منها السلطة، وطردت إلى الأراضي الصحراوية على حدود الإمبراطورية.

ووجدت موجات الاستياء بين هذه الطوائف والفئات، فرصة للتعبير عن نفسها في شكل فوضوي وحالة من الهياج لبعض القطاعات المتطرفة، والتي آمنت بشكل أو بآخر

بدعاوي «بيت علي رضي الله عنه»، وبذلك صنفت هذه الجماعات على أنها شيعية، ثم مع بداية القرن العاشر، اندمج معظمهم في واحدة من مجموعتين أساسيتين إحداهما «جماعة الاثنا عشرية» والذين اتبعوا نهج المعارضة المعتدلة للشيعة العرب الأوائل، أما الثانية فهي الطائفة «الإسماعيلية» التي استعادت نهج شيعة الملالي، الذي فقد بريقه، ثم تطورت هذه الجماعة حتى بلغت مداها مع تأسيس الخلافة الفاطمية، التي حكمت مصر على مدى قرنين من الزمان، وبحلول القرن الحادي عشر ساعدت التغيرات الاجتماعية والسياسية التي حدثت في الشرق على خلق وضع ثوري جديد مرة أخرى.

فقد أدى نمو الدور الإقطاعي العسكري الذي رسخ له الغزو السلافي إلى حالة فوران وتمرد هائلة في الإمبراطورية الإسلامية؛ فملاك الأراضي سواء من العرب أو الفرس، الذين طردوا أو تم تحجيمهم بواسطة لوردات الإقطاعيين الأتراك، وكذلك التجار الذين أصابت تجارتهم الكساد نتيجة نقص الأموال المصكوكة، وانحسار التجارة والقيود التي فرضها القادة العسكريون «الأجانب»، على سلطات البيروقراطيين، كل هذه العوامل أدت إلى اتساع دائرة الرفض والمعارضة الثورية في المجتمع.

وكان المذهب «الإسماعيلي» بالنسبة لهؤلاء في شكله الحيوي المعدل، عقيدة تدعو إلى ثورة أخلاقية وسياسية، تستند إلى استراتيجية هجومية جديدة أكثر فعالية، وفي مرحلة مبكرة من صعود أنصار هذا المذهب، كانت أنشطة فرق الاغتيال من الإسماعيليين، تابعة لسيطرة الخلافة الفاطمية في القاهرة، ثم بعد فترة وجيزة سقط الفاطميون أنفسهم أما قوادهم العسكريين الأتراك، وتقطعت الصلة بين القاهرة وفرق الاغتيال، وأصبحت هذه الفرق حرة في الترويج لسياساتها وأفكارها الراديكالية، دونما تأثر بأية روابط مع الدولة أو الإمبراطورية.

وكان السلافيون على وعي تام بالخطر الذي يتهددهم –وأعدوا العدة لمواجهته– بينما كان جنودهم حراسًا لأرواح المواطنين من تأثير الأفكار الإسماعيلية. وبرزت في هذه المرحلة «المدرسة» (حلقات البحث الفقهية)، والتي تأسست كمركز لتشكيل ونشر

تعاليم العقيدة الصحيحة، في مواجهة تحدي المذهب الإسماعيلي الذي انتشر بداية في المعاهد الدينية، وبين طلاب البعثات الدراسية إلى مصر الفاطمية، ثم بقوة السلاح من قلاع فرق الاغتيال التي سكنت الجبال.

وفي الوقت ذاته، تفجرت عبقرية «الغزالي» عن شكل جديد للعقيدة التي أمدت مبادئ وتعاليم الفقهاء السطحية الباردة بحرارة ومعالم الإيمان البديهي للمتصوفة. ثم بلغ العمل العام النابع من الولاء العرقي، بفعل معطيات القنوات والمؤثرات الجديدة، ذروته بالتدفق على المدارس وحلقات البحث من جانب، والسلالة الحاكمة من جانب آخر، وهما جانبان يمثلان المعادل الإسلامي الأقرب إلى منظومة الكنيسة الدولة.

وفي زمن الغزو المغولي العظيم في القرن الثالث عشر، خفت نجم المتطرفين الشيعة كقوة سياسية حيوية، بينما كانت هناك من حين إلى آخر ومضات من بعيد، تأتي من الجبال أو الصحراء، والتي كانت محاصرة بين الأجواء الموالية للشيعة، وتدهورت حتى صارت وجودًا «هشًا»، بينما في المراكز الإسلامية في الشرق الأوسط، اتجه الناس والفقهاء نحو بعضهم البعض، بتأثير الصدمة المزدوجة للغزو المسيحي والمغولي، واعتنقوا تعاليم الدين القويم للسنة الذي اتفقوا فيه على جوهر التعاليم الأساسية –لكنه ظل محل خلاف في المبادئ– وأكثر اختلافًا في الممارسات والتنظيم –من مكان إلى مكان، ومن جماعة إلى أخرى.

وقد عُني التاريخ الديني للإسلام في الشرق الأوسط منذ القرن الثالث عشر، بالتفاعل بين تعاليم الدين وتقوى العامة وولائهم، وبالرغم من أن العمل الخلاق العظيم للغزالي وأتباعه، دمج بين تعاليم الدين من جانب، وتقوى العامة وولائهم من جانب آخر، فإن كليهما متمايزان، أحيانًا في تآلف وأحيانًا في صراع، ودائمًا مع يعدلان ويؤثران في بعضهما البعض، سواء بالصدام بينهما أو بالتفاهم المتبادل.

فبالنسبة للعامة في وضعهم المحدد والمتميز عن الدولة والمدارس الفقهية والتراث، ظل التعبير عن الحياة الدينية كما هو حتى زماننا هذا، الأخوة الصوفية التي تجمع بينهم،

بإيمانها الوجداني الغامض، وأوليائهم الصالحين وزعمائهم الدراويش، وظل العامة على عدائهم -الذي استمر فيما بعد- للنظام السياسي والفقهي، وبرغم أن الطرق الصوفية بمرور الوقت صارت تتبع السنة رسميًّا، وظلت ساكنة سياسيًّا، فإن كثيرًا منها ظل محل شك السلطان وحاشيته، ونادرًا ما اشتعلت جذوة المعارضة لديهم وأدت إلى حريق، كما حدث في التمرد العظيم لدراويش العثمانيين في القرن الخامس عشر.

ولعل التلخيص السابق لجذور الانشقاق العقائدي في الإسلام، ونمو طوائفه، كما يبدو جليًّا قاصرًا بالضرورة وهو يمثل رؤية شخصية، لكنه يعكس نتائج الدراسات الحديثة إلى حد بعيد، وهو في الواقع إذا تناول المؤرخون الحقيقة بشكل مجرد، فإنه يصبح تحليلًا حقيقيًّا إلى حد بعيد، وعلى كل حال فهو يمثل ما يمكن رؤيته من خلال الوثائق المتاحة في زماننا المعاصر للجيل الحالي من الباحثين، بينما قد تفرز مصادر وخبرات جديدة في المستقبل معرفة أوسع، ونظرة أكثر تعمقًا لجذور الانشقاق في الإسلام.

ولكن بعد هذا التحليل، ما الذي نعينه عندما نقول إن هذه المصلحة أو ذلك الدافع، كان وراء ظهور حركة دينية ما؟! أو إذا نظرنا من منظور مقابل للأمر، فما الذي نعنيه عند قولنا أن هذه الجماعة أو هذا المذهب أو غيرهما «يمثل»، أو «يعبر» عن طموح اجتماعي ما؟ هل هذا يعني، كما يمكن لأي باحث مبتدئ في زماننا أن يفهم الأمر، أن رجالًا ما مولعون بتدبير المكائد، استغلوا الدين بشكل تآمري دون رادع أو ضمير، وأضمروا أهدافهم الحقيقية، وأخفوها عن أتباعهم المخدوعين؟!

هل يعني ذلك -بالمصطلح الماركسي- أن الطائفة الدينية كانت التعبير الأيديولوجي عن الظروف والمصالح الاجتماعية لطبقة ما، أو بلغة «ماكس فيبر» الماكرة، أنه عندما يظهر شكل مناسب لدين ما في محيط معين، فإن أحوال وظروف هذا المحيط الاجتماعي، تمنح هذا الشكل الديني فرصته القصوى في البقاء، في صراع اختياري من أجل الوجود ضد الأشكال الأخرى الأقل ملاءمة؟

إن المشكلة تتجاوز كونها مجرد اهتمام تاريخي؛ حيث إنه في أيامنا هذه، في إيران

وفي مصر ودول إسلامية أخرى، تغلي حركات دينية تحت السطح الدنيوي، حيث تحل الأخوة في الدين والعقيدة محل الأحزاب والبرامج السياسية العطنة، والتي لم تستجب فعليًّا لاحتياجات الناس، ولم توف عواطفهم الدينية أبدًا.

وقد نقترب أكثر من فهم معنى الانشقاق في الإسلام، إذا ما نظرنا إلى ما كتبه المؤلفون الإسلاميون الكلاسيكيون أنفسهم عن الموضوع، وعلى وجه الخصوص، إذا وضعنا المصدر الدقيق للمصطلحات المستوردة المستخدمة في هذه الكتابات موضع اختبار. فمن المثير للفضول، بل والدهشة أيضًا، أنه من بين الكلمات النادرة المستعارة من اصل أوروبي أو مسيحي، المستخدمة في الأدب العربي الحديث، كلمة هرطقة ومهرطق (بمعنى المنشق عن عقيدة ما) «Hersey» و«Heretic»، وتظهر كلمة هرطقة بداية في الأدب العربي المسيحي في سوريا، وتعود إلى الماضي البعيد في القرون الوسطى –وقد انتقلت بلا شك إلى العربية عن طريق السيريانيين– والكنائس الشرقية، وبدأ تمرير الكلمة في القرن التاسع عشر –في الاستخدام العربي الشائع بعد ظهورها في ترجمات الكتب الغربية– وفي المراجع الغربية المسيحية وغير الدينية أيضًا.

ويستخدمها الكُتَّاب المسلمون –في أيامنا– في كتاباتهم عن التاريخ الإسلامي، ولابد من الاعتراف بأن هذا الاستخدام لم يكن على يد من يمثلون الخط الفقهي الكلاسيكي، ولكن بواسطة أولئك المؤرخون الذين تعلموا في الغرب، ويبحثون عن وسيلة لتطبيق المبادئ والمناهج العلمية التي درسوها في الخارج على تاريخهم القومي، هل يمكن أن يفتقر الإسلام، بما فيه من اثنى وسبعين فريقًا (طائفة) دينية أو يزيد، على مصطلح عربي يعبر عن الانشقاق الديني؟! إن هذا يذكرنا بوضع يشابه قبائل الهنود الحمر، التي قيل لنا إن لغتها فيها عدد ليس بالقليل من الأفعال، التي تصف الطرق المختلفة للقطع، دون مفردة واحدة تقابل فعل «يقطع». أم أن فكرة الهرطقة (أو الإنشقاق العقائدي كما نعني به هنا) في دلالتها المسيحية للكلمة، تنطبق تمامًا على معناها في الإسلام، بحيث يلزم استخدام الكلمة المستعارة لوصفها؟

وهناك في الحقيقة عدة مصطلحات إسلامية للدلالة على معنى الهرطقة، ويتناولها الباحثون الغربيون بهذا المعنى، وهي ليست مصطلحات مترادفة، ولا تحمل المعنى نفسه على أي حال، بل إن كلا من هذه المصطلحات له معناه الخاص به ولا يوجد بينها كما اكتشف ذلك الكُتَّاب العرب المحدثون، أي مصطلح يعبر بدقة عما يطلق عليه في الكنائس المسيحية «الهرطقة».... أول هذه المصطلحات هو مصطلح «بدعة»، ويعني ابتداع عادة أو ممارسة دينية جديدة، وبصورة أكثر دقة؛ فالكلمة تعني أي مذهب أو ممارسة غير موثقة في زمن الرسول ﷺ، وبذلك فإنها تعني كل ما هو مخالف للسنة النبوية، واستخدم الفقهاء الأوائل هذا المصطلح، ويظهر في العادات التي تنسب للنبي ﷺ، والتي قال عنها في حديثه الشريف: «.... فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة...» [رواه مسلم]، «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه، فهو رد». «متفق عليه».

ويعني هذا المبدأ في حده الأقصى، رفض كل فكرة أو سبب من أسباب المتعة لم تعرف في عهد الرسول ﷺ وصحابته، وقد استخدم هذا الحديث بواسطة أجيال متعاقبة من رجال الدين شديدي التحفظ، لمعارضة الموائد، والقهوة، والتبغ، والصحافة المطبوعة، بل حتى سلاح المدفعية، والتليفونات، والأجهزة اللاسلكية، وحق التصويت للنساء.

ثم في مرحلة لاحقة، أصبح ضروريًّا التفريق بين ما هو «حسن» أو «حلال» من البدع، وبين ما هو «سيئ» أو «حرام»، وصورت البدع والابتكارات «الحرام» كما لو كانت مناقضة للقرآن ذاته أو للسنة أو للإجماع الذي يمثل ضمير المجتمع الإسلامي، ويعتمد «الإجماع» -في قبوله أو رفضه لبدعة أو ابتكار ما- على ما يمكن مقابلته في عصرنا الحديث بـ «مناخ الرأي العام» بين المتعلمين وأصحاب النفوذ، وحيث إن هذا المناخ يتغير، فإن بدعة اليوم يمكن أن تصبح سنة حميدة في الغد، بل وتصير معارضتها بدعة في ذاتها.

وحيث إنه لا توجد آلية للشورى، أو تكوين إجماع في الإسلام يطبق في جميع أرجاء العالم الإسلامي، نجد أن هناك أكثر من إجماع فقهي، متأثرًا بتقاليد مختلفة وظروف متباينة، في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي، وبالتالي فإن الخط الفاصل بين السنة والبدعة، يختلف باختلاف المكان والزمان.

وفي الحقيقة، لقد استطاع الإسلام استيعاب الكثير مما كان غريبًا على الدين، الذي عرفه صحابة رسول الله ﷺ، أحيانًا بتسليمه بالحق في استقبال الأفكار الجديدة، وأحيانًا بالوصول إلى صيغة توفيقية مع الممارسات القائمة لدى الناس حيث جاءت تلك الأفكار.

بينما كان الابتكار في التعاليم والممارسات مقيدًا دائمًا، ويضاف إليه تعديلات بإجماع الفقهاء، ومن وقت لآخر تتقلص تلك البدعة المبتكرة بشكل درامي، بتأثير موجة ما من التحفظ الديني، ولم يكن الاتهام بالبدعة والتي تُقيَّم بأنها مناقضة للعقيدة، يقوم لأنها ممارسة زائفة أو سيئة في المقام الأول، ولكن لأنها خرقًا لقانون العادة أو التقليد المتبع، والذي تمتد جذور احترامه العميقة إلى الماضي القبلي، فيما قبل الإسلام، وازداد رسوخها بالإيمان في مثالية الوحي الإسلامي، وكونه خاتم التعاليم الإلهية ومنتهاها.

وفيما يلي سيتضح لنا، أن هناك كثيرًا من السياقات التي يمكن فيها ترجمة كلمة «بدعة»، بشكل منطقي إلى هرطقة، ولكن واقع الأمر أن كلا المصطلحين أبعد ما يكونان عن الترادف أو التطابق، ودائمًا ما نجد الفقهاء المعادين للإسلام، على أهبة الاستعداد للاندفاع في اتهام الذين لا يتفقون مع مذاهبهم، بينما يتراخون في مواصلة الاتهام لما قد يصلوا إليه من استنتاجات منطقية، وحتى أكثر المعارضين تعصبًا لكل أشكال البدع، مثل القاضي السيرياني «ابن تيمية» (١٣٢٨م)، يفضل نوعًا من الحجر على الجماعات والأفراد المشكوك فيهم، بعد نصحهم، وربما إجبارهم على التراجع عن بدعهم التي يمارسونها، أو يدعون إليها.

وعادة ما يطرد من يتبع بدعة ما خارج نطاق المجتمع الإسلامي، فقط عندما تكون البدعة مبالغًا فيها وعدائية، ويتم التعبير عن المبالغة أو التزيد في أمور الدنيا أيضًا في

المصطلح الفقهي «الغلو»، وهو اصطلاح فقهي ذو جذور عربية يعني «يبالغ» أو «يتمادى» أو «يتجاوز الحدود»، وينبع هذا المفهوم -عميق الجذور في الإسلام -من أن درجة ما من الاختلاف في الرأي لا تضر، بل إنها مفيدة، «والاختلاف في الرأي في أمتي، هو قانون للرحمة الإلهية».

ويُفسر القرآن، وهو الدستور والقانون المقدس في الإسلام، تبعًا لأربعة مذاهب فقهية، أو أربعة مدارس في فلسفة التشريع، لكل واحدة منها مبادئها الخاصة -ومراجعها وأحكامها، وبرغم أن هناك خلافات بين المذاهب الأربعة، فإن أحكامها كلها صالحة وتتعايش في وئام واتفاق متبادل -حتى الشيعة نفسها كانت في الأصل «تشيع حسن»- أي مشايعة أو موالاة قانونية -كواحدة من المذاهب التي لا تتجاوز الحدود المسوح بها في الاختلاف، لكنها فيما بعد، تركت الأرضية المألوفة، وخرجت عن المقبول في صحيح العقيدة.

إن هذا المبدأ -الذي يحمل منطقًا برلمانيًا من الاختلاف المحدود والفرضيات الأساسية المتعارف عليها- برغم فترات الانقطاع، استطاع أن يعيش عبر عهود التاريخ الإسلامي، وهو يفسر التعايش بين الشيعة «الاثنا عشرية» والسنة في العراق العباسية، وبين الدراويش والصفوة في عهد الإسلام بعد الغزو المغولي، ويعتبر أتباع المذاهب الأربعة، وكثيرون غيرهم والذين اختفوا جميعًا، متفقون مع أهل العقيدة حتى الشيعة والخوارج، برغم أنهم ارتكبوا خطأً جسيمًا في مبادئ مهمة للعقيدة والقرآن، فإنهم ظلوا مسلمين، وتمتعوا بكل الامتيازات بكونهم مسلمين معترف بهم، سواء في الحياة الدنيا أو الآخرة.

وقد أبعدت -فقط- تلك الجماعات التي وصلت في انحرافها عن الإسلام إلى حد الغلو، هؤلاء هم غلاة الشيعة، الذين وصلوا بتقديسهم لعليّ (رضي الله عنه) ونسله، وإسباغ القدرات الإلهية عليهم إلى حد اتهامهم بتعدد الآلهة، وكذلك الجماعات الأخرى من المتطرفين بين الشيعة، والخوارج، والمرجعيين، والمعتزلة، حتى المتطرفين من أنصار السنة والذين ينكرون النبوة والوحي، ويعظون بتعاليم من قبيل التناسخ والتقمص

والتناقض في القوانين والمبادئ، ويعد هؤلاء -في نظر غالبية الفقهاء- مرتدين عن الإسلام، برغم أنه مما يميز هذه الخلافات أن الآراء تختلف حول وجود الحد الفاصل بين الخطأ والصواب عند تقييمها.

ويعتبر المصطلح الآخر الذي يترجم عادة للدلالة على الهرطقة، هو مصطلح «الزندقة»، أو بالمصطلح الأكثر شيوعًا «الزنديق»، هذه الكلمة ذات الأصل الإيراني تصف -فيما يبدو- هؤلاء الذين تبنوا فكرة منحرفة عن كتاب زرادشت المقدس «الزاند فيستا» «**Zand Avesta**».

وفي أزمنة الساسانيين، يبدو أن الكلمة كانت تطلق على المانويين «**Manichaean›s**». أتباع ماني «الفارسي»، الذي دعا للإيمان بعقيدة ثانوية قوامها ثنائية الكون في الصراع بين النور والظلام، وأطلقت الزندقة على الجماعات التي تنتمي إليهم، خصوصًا هؤلاء الذين اعتنقوا العقيدة الثنائية، بينما اعترفوا علانية بالإسلام.

فيما بعد، تم تعميم المصطلح ليصف كل أتباع المذاهب المناقضة للعقيدة، والتي ليس لها شعبية، والمعتقدات المشكوك فيها، خصوصًا تلك التي اعتبرت خطرًا على النظام الاجتماعي والدولة، وفي الوقت ذاته أطلق المصطلح بشكل غير دقيق على الماديين والملحدين وجماعة «اللا أدري» (أي الذين يعتقدون أن وجود الله وطبيعته، وأصل الكون، أمور لا سبيل إلى معرفتها)، وصار المصطلح يعني بشكل عام أصحاب الفكر المتحرر والفاسق.

وبرغم هذا الإيهام في استخدام كلمة زنديق، فإنها دقيقة في جانب آخر وذات إحكام كبير، ذلك أنها عكس المصطلحات الأخرى، تنتمي إلى الاستخدام القانوني والإداري، وليس الاستخدام النظري.

إن اتهامًا بالبدعة أو بالغلو، دون مضاعفات من فعل حقيقي أو ثورة فعلية، يعني أن المتهم بها أرسل عن طريق الفقيه إلى نار جهنم لا أكثر، بينما يعني الاتهام بالزندقة القبض على المتهم، وإدخاله السجن واستجوابه، وربما إعدامه.

وقد وجه أول اتهام مسجل بهذا المعنى؛ إلى «حاد بن درهام» أحد رواد المعتزلة، والذي صدر ضده حكمًا أثناء حكم الخليفة «هشام بن عبد الملك» الأموي عام ٧٤٢م بعزله وتعذيبه وصلبه بتهمة الزندقة. ولكن الأمويين -بشكل عام- قمعوا فقط تلك المذاهب التي تحدّت على الملأ أحقيتهم في الخلافة، ولم يكن يعنيهم الانحراف عن العقيدة على علاته، كما كانوا أقل اعتناء بالأمر، حيث كان المتشددين في أمور العقيدة في مرحلة التشكيل والتكوين.

وقد أولى العباسيون اهتمامًا أكبر ووعيًا بإيجابيات التعليم الديني، ولهذا بدأ كبح جماح الزنادقة في عهد الخليفة أبي جعفر المنصور (٧٥٤ -٧٧٥م)، وحكم على بعضهم بالإعدام.

وأعطى الخليفة أهمية كافية لتلك المسألة، لكي تشمل حل الروابط للقضاء على الزندقة في الميثاق السياسي الذي وضعه لخلفه الخليفة المهدي (٧٧٥ -٧٨٥م)، والذي كان عهده البداية الحقيقية الجادة للقضاء على الزنادقة. ففي عام ٧٧٩م وخلال مرور الخليفة بحلب، أمر الخليفة باصطياد الزنادقة، وتم فعلًا القبض على كثير منهم، والحكم عليهم بقطع رؤوسهم... ثم استمرت عملية القمع، وتأسس نوع من التحقيق القضائي تحت سيطرة المحقق الأعظم، والذي سمي بالعريف.

وليس هناك شك أن أغلب الذين أدعيّ عليهم بواسطة المحققين، في عهدي «المهدي» و«الهادي» (٧٨٥ -٧٨٦م) كانوا من المانويين، ولكن كما يمكن للمرء أن يتنبأ، اصطادت شبكة التحقيق أسماكًا أخرى أيضًا، ومنهم مثلًا الشاعران، «بشار بن برد»، و«صالح بن عبد القدوس»، واللذان أعدما بتهمة الزندقة عام ٧٨٣م، وقد كانا من المحققين أصلًا، لكنهما لم يبديا الاحترام الكافي للسلطة، بينما كان بعضهم الآخر مما أدعيّ عليهم - يزيد عددهم عن إمكانية ذكرهم، وكانوا مسلمين صالحين، وأبعدوا لأسباب سياسية أو شخصية بواسطة الخليفة، وبعضهم كانوا وزراء في بلاطه أو محققين لديه.

وبانتهاء عهد «الهادي» بدأ التهديد المباشر للمانويين في الاختفاء، وصار اضطهاد

الزنادقة -برغم أنه استمر- متقطعًا وعلى نطاق أضيق، في الوقت ذاته، فقدت كلمة زنديق ارتباطها بالمانويين وازدواجية العقيدة، وصارت تطلق على أي مذهب متطرف أو يسعى إلى الفتنة، كبعض أشكال الإيمان الصوفي، أو عدم الإيمان كليةً.

وفي التوصيف القانوني، فإن الزنديق يماثل التابع المجرم، أي المسلم المعترف بإسلامه، والذي يؤمن بمعتقدات أو يمارس ممارسات مناقضة لجوهر العقيدة في الإسلام، وبذلك فهو يعد مرتدًا وخائنًا، ويختلف القضاة في التوصيف النظري فيما يخص عقوبة الإبعاد، ولكنهم عادة -في الحقيقة- ما يتبنون الشروط العملية للتمرد العلني للحكم بهذه العقوبة.

وفي وقت لاحق، تظهر كلمة «إلحاد» في التطبيق اللغوي، كمرادف بدرجة أو بأخرى لكلمة زندقة، ونعني بالإلحاد هنا الانحراف عن الطريق القويم، وتظهر الكلمة بمعناها العام هذا في القرآن، ولكنها لم تكن جزءًا من المنطوق التكنيكي للقضاة الأوائل.

ففي القرون الأولى المبكرة للإسلام، كان الملحد هو الرجل الذي يرفض الدين كلية ولا يؤمن بوجود إله -ماديًا أو عقلانيًا- ويكون من ذوي السمعة السيئة مثل «ابن الراوندي» (في القرنين التاسع والعاشر).

وبهذا المعنى، أُسيء تطبيق الكلمة في المفهوم السائد لدى الفقهاء، تجاه عدد من القطاعات بين الناس، وخصوصًا فرق الاغتيال في فارس، وإبان العهد المغولي صارت الكلمة، وهي التفسير الشائع في وصف القتلة من فرق الاغتيال، لهذا أطلقها عليهم الزوار الصينيون والأوروبيون في فارس. ثم في عهود ما بعد المغول، وخاصة في الاستخدام العثماني، كان الاتجاه إلى أن تحل كلمتا «ملحد» و«إلحاد» محل كلمتي «زنديق» و«زندقة»، كمصطلحات شائعة للمذاهب المخادعة بين الشيعة والصوفيين وغيرهم، وقد استخدم مؤرخ عثماني في القرن التاسع عشر كلًا من كلمتي إلحاد وزندقة في وصفه للأفكار التي انتشرت كالوباء في تركيا، عن طريق البعثات التي ارتبطت بالثورة الفرنسية.

ومنذ الأيام الأولى لوضع بذور الإسلام في تربة العديد من البلاد، بواسطة العرب

الفاتحين، ظهرت زهور شاذة كثيرة في حديقة الإيمان، في صورة تعاليم وممارسات منحرفة، وغير متفقة مع صحيح الدين.

وربما كان بعضها مجرد نبات شيطاني في أرض الإسلام العربي، والتي لها جذور أتى بها الفاتحون أنفسهم، بينما كان بعضها الآخر بل أغلبها تطعيمًا وهجينًا من مخزون حلفاء الفاتحين، من معتقدات وعادات نبعت من الثقافات التي كانت قائمة، وأيضًا من التعاليم الأجنبية لـ «بلوتينوس» و«مزدك» و«ماني»، ثم فيما بعد من «فولتير»، و«روسو»، و«ماركس».

ولاقت كل هذه الأفكار تركيزًا واهتمامًا متواضعًا، وأزاحها الفقهاء حراس العقيدة، باعتبارها بدعًا ومزايدات دخيلة لا تدخل في صحيح الدين.

وبرغم أن هذه الأفكار أدخلت بعض التعديلات على التراث الأساسي، وأضفت نوعًا من التنوع المذهبي المحلي على الإسلام، فإن معظمها زال -بمرور الزمن- عن طريق الفعل البطيء للإجماع الذي كان يتبلور في المجتمع الإسلامي آنذاك.

ولكن... إلى أي مدى كانت هذه الأفكار مرتبطة بالانشقاق الديني بالمعنى الأكاديمي المحدد للكلمة؟ إن الكلمة اليونانية «alpeois»، والتي تعني أصلًا الاختيار، ثم صارت تعني مدرسة أو طائفة ما تمثل «الاختيار» لأتباعها، وفي النهاية أصبحت الكلمة تستخدم في الكنيسة المسيحية للتعبير عن الخطأ الديني، عكس حقيقة تعريفها بواسطة الكنيسة، وقد استبعدت الكلمة بمعناها هذا -بواسطة السلطة الإكليريكية المؤهلة لذلك.

وبهذا التعريف يمكن القول إنه لم يكن ولن يكون هناك انشقاق في الإسلام، او كما يقول «جولدتسيهر»: «إن دور العقيدة في الإسلام، لا يقارن بالدور الذي لعبته العقيدة في حياة أي كنيسة مسيحية فليس هناك في الإسلام مجالس كنسية أو مجمع كنسي والذي وضع -بعد خلافات حيوية طويلة- التصورات والمفاهيم، والتي جمعت فيما بعد لتمثل المعنى الشامل للإيمان الحقيقي».

فليس هناك في الإسلام معهد إكليريكي يقوم بدوره القياسي وتحديد شئون العقيدة، كما لا يوجد تفسير واحد للنص المقدس (القرآن) له نفوذ وسلطة نهائية لدى المسلمين، بحيث ترتكز عليه العقيدة في تأويلاتها، كم هو الحال في الكنيسة!!

ويتسم الإجماع -وهو أعلى سلطة في كل ما يتعلق بالممارسة الدينية والتشريعات -بمرونة التشريع، بحيث يفسر المعنى والمفهوم الأساسي له بأكثر من طريقة، وخاصة فيما يتعلق بالعقيدة، لذلك فإنه من الصعب التوصل إلى إجماع على إطار محدد يكون له تأثير الإجماع واليقين الذي لا يقبل الشك، فما يقبله إجماع الفقهاء في حزب أو جماعة ما، يمكن أن يكون بعيدًا كل البعد عما يمكن قبوله في حزب أو جماعة أخرى.

وفي غياب سلطة مثل سلطة «البابا» أو الأسقف الأعلى، فإن شئون العقيدة، وحجج أو براهين الخروج على الإجماع، والهرطقة في الإسلام، يمكن تحديدها باتخاذ تعاليم مدرسة فقهية بعينها تمثل المرجعية أو حجر الزاوية في رفض تعاليم مدرسة فقهية أخرى.

وقد أوجز الغزالي الصعوبات والانحرافات في الأخذ بهذا القياس في قوله:

هل «الباقلاني» مهرطق لعدم اتفاقه مع «العشاري»، أو «العشاري» يعد مهرطقًا لعدم اتفاقه مع «الباقلاني»؟ ما المقاييس التي تقاس بها درجة الفضيلة والإيمان، بحيث تؤسس لعظمة صاحب مذهب بعينه أو لغيره؟

إذا كنت عادلًا، فستدرك على الفور، أن أي مذهب يجعل الحقيقة حكرًا عليه، هو نفسه الأقرب إلى الهرطقة؛ ذلك أنه يعطي الفقيه مكانة تحققت فقط للنبي ﷺ، معتبرًا إياه معصومًا من الخطأ، وبذلك فهو يفترض أن الفكر العقائدي الصحيح، يتحقق في ممارسات أتباعه، وأن معارضته هي الهرطقة...!!

وعلى ذلك، فإن الكلمات العربية التي تترجم على أنها تعني «هرطقة أو مهرطق»، ليس أيًا من الكلمات التي ناقشناها، ولكن كلمات «الكفر» و«الكافر»، أو عدم الإيمان وغير المؤمن، هي التي تحمل المعنى الدقيق. بهذه الكلمات المرعبة المهولة -وغير

المترادفة- فإننا ربما نكون اقتربنا من المرادف الذي يعادل معنى الهرطقة في التراث اللغوي الإسلامي.

إن المتعصب لطائفة دينية ما، برغم أن بعض التعاليم التي يتبعها ممكن حذفها أو إسقاطها بمرور الزمن بفعل التراكم في عملية الإجماع، باعتبارها خارجة عن المسار الأساسي للإسلام، فإن هذه الطائفة أو تلك تظل في النهاية مسلمة، وتظل لها في نظر الفقهاء هوية مسلمة، وامتيازاتها في المجتمع بداية من الحق في الملكية، والزواج، والقبول بالشهادة، وتولي إدارة الشئون العامة، بل وحتى أن تعامل كطائفة من المؤمنين رغم كونها متمردة في حالة العصيان المسلح وأثناء الحروب... وتظل في نظر الفقهاء مسلمة برغم خطيئتها، ولها أن تطمح إلى الخلاص أو المغفرة في الآخرة.

إن الجدار الصلد أو العائق، لا يقوم بين أهل السنة وأصحاب الطوائف الأخرى لكنه يقوم بين أهل الطوائف والكفار، وكما يلاحظ «الغزالي» فإن الحرية تعد مطلبًا شرعيًّا، وهي مثل العبودية تتحدد بقواعد شرعية، ولها أساليب شرعية، كما أن لها تبعات شرعية.

إن حرمان الكافر من حق الانتساب إلى المجتمع الإسلامي لا يقتصر على الآخرة، لكنه يبقي بلا حقوق في عالمنا هذا أيضًا؛ فهو يحرم من كل الحقوق الشرعية، ويتجرد من حق دخول المساجد، وتصادر ممتلكاته بل حياته نفسها!!، فإن كان ولد مسلمًا، فإنه يعد في حكم «المرتد» -عضوًا فاسدًا يجب بتره من المجتمع دون رحمة.

وفي هذا الأمر كما في جوانب أخرى كثيرة، كان التطبيق أقل عنفًا في الإسلام من النظرية، وفي الدوائر الفقهية، يبدو الاتهام بالكفر وقد اندثر فعليًّا، وكانت كلمة «كافر» جزءًا من التفير الطفيف الذي طرأ على الجدل الديني، وكما يلاحظ «الجاحظ»، كان ولاء الفقهاء للعقيدة يدفعهم للإسراع بإعلام المختلفين معهم كفارًا.

ويتحدث «الغزالي» بازدراء عن هؤلاء الذين يقصرون الرحمة الإلهية الواسعة على أتباعهم، ويجعلون الجنة حكرًا على زمرة من الفقهاء وأصحاب عقيدة طائفية بعينها، والحقيقة أن هذه الاتهامات الهشة -بالكفر- ليس لها أي تأثير عملي، وكان ضحاياها

في الأغلب يعيشون دون أن يتحرش بهم أحد، وتقلد كثيرون منهم مناصب عليا، بل ومناصب قضائية في دولة الإسلام، ومع اكتمال عملية الجمع والتوثيق والتنسيق في أبواب الشريعة الإسلامية، ووضع القواعد والعقوبات الشرعية ودخولها حيز التطبيق، صار الاتهام بالكفر أكثر ندرة يومًا بعد يوم.

وهناك تفسيران أو ترجمتان للكلمات الأخيرة «للعشاري»، الذي مات بين ٩٣٥ -٩٣٦م، وهو أحد أصحاب المذاهب العظماء في الإسلام، طبقًا لإحدى هذين التفسيرين -أنه مات في مواجهة «المعتزلة»، وفي التفسير الآخر كانت كلماته الأخيرة: «أشهد بأنني لا أعتبر أي امرىء صلى متجهًا بالقبلة إلى مكة خاطئًا أو كافرًا، فالجميع توجهوا بعقولهم في صلاتهم نحو نفس (القبلة) أو الكعبة وإن اختلفوا ففي التعبير عن عقيدتهم فقط».

إن هذا التصريح حتى لو كان مشكوكًا في صحته، هو تعبير حقيقي عن اتجاه الإسلام السنّي في مشكلة التكفير، وهو اتهام يؤدي إلى حرمان الكافر (غير المؤمن) من الانتماء للإسلام.

وهناك تعريفات كثيرة، اجتهد فيها العلماء للاتفاق على الحد الأدنى اللازم كبرهان على الإيمان، لكن معظمها يتجه في التطبيق -إن لم يكن في النظرية- لقبول أي فرد -كمسلم- طالما يشهد بوحدانية الله ونبوة محمد ﷺ. وكان هذا القياس أكثر قبولًا بين الفقهاء حيث إن الخطيئة الدينية الكبرى هي -في وصف أتباع سنة محمد ﷺ- خطيئة تعدد الآلهة أو إنكار نبوة محمد ﷺ، وعلى أساسها يصدر الحكم بإعدام مرتكبها.

وفي هذا، يعتبر إشهار التوحيد والتسليم بنبوة محمد ﷺ، كافيًا طبقًا لسنة الرسول ﷺ، ذلك أن الله وحده يمكنه الحكم على إخلاص الفرد، ومعرفة ما يضمره المرء. ويتفق المفكرون الإسلاميون على اختلاف توجهاتهم، من أمثال «الغزالي» صاحب الأفكار الروحية، و«ابن تيمية» المتعصب والمتشدد أخلاقيًا ودينيًا، على قواعد الحدود في الإسلام إلى حد بعيد.

ويحدد القول الفصل والمتفق عليه في قضايا الردة، إن أي قاعدة شرعية، أو سابقة

-حتى وإن كان إسنادها ضعيفًا- يمكنها أن تبرئ المتهم، يجب إتباعها حتى إن التمرد العلني ذاته، لم يكن يؤدي بشكل أوتوماتيكي إلى إقامة حد الردة.

فمثلًا، في عام ٩٢٣م رفض كبير القضاة «ابن بهلول» أن يعلن المتمردين «القرامطة» كفارًا حيث إنهم بدءوا خطاب دعوتهم بالابتهال إلى الله والصلاة والسلام على رسول الله، ولذلك فهم بداهة مسلمون -ويؤكد المذهب الشافعي في التشريع أن المنتمي إلى طائفة ما -حتى في حالة الثورة- يعامل كمسلم، بمعنى أن أهله وأملاكه محل اعتراف ويحرم المساس بهما، ولا يمكن لهذا المنتمي أن يترك نهبًا لليأس، أو أن يُباع كالعبيد، أو حتى مجرد أن يسجن لانتمائه.

ويعتبر الإصرار على الكبائر (الخطايا الكبرى)، وعدم الالتزام والاعتراف بعقيدة الإسلام في التوحيد والنبوة، هما فقط أسباب الاتهام بالكفر، أو ما يعادل بدرجة أو بأخرى «الزندقة» أو «الإلحاد».

وكان المتهم في هذه الحالة يستدعي للمثول أمام القضاة لكي يتوب؛ أي يعود إلى صحيح الدين ويستتاب، فإن فشل في إعلان توبته، يطبق عليه حدّ الإعدام، وقد رفض بعض الفقهاء إتاحة الفرصة لإعلان الارتداد عن الكفر أي التوبة، حيث إن العهد لا يقبل من زنديق!!

وهذا كله لا يعني بالطبع أن اضطهاد الهرطقة والمهرطقين لم يكن معروفًا في الإسلام، فقد كان هناك بين الحين والآخر منشقون عن أصل العقيدة يحاكمون، ويعزلون بتهمة الكفر أو بدونها، ويعاقبون بالسجن، أو بقطع رؤوسهم، أو بالشنق، أو حتى بالحرق أو الصلب. ونادرًا ما كان هناك تحقيقًا قضائيًا يجري لتنفيذ هذه الاتهامات، لكن كان القضاء الإسلامي التقليدي تخول له سلطة الكشف عن الخطايا الدينية وعقابها.

وقد ذكرنا من قبل، القمع الذي مارسه العباسيون ضد الزنادقة، وفي عهد المأمون أجرى تحقيق قضائي عرف باسم «المحنة»، من أجل نفي المذهب الرسمي «للمعتزلة» واستعادة أصول السنة، وفي عهد المتوكل (٨٤٧ -٨٦١م) استخدم الأسلوب ذاته لنفي

المعتزلة أنفسهم والشيعة أيضًا.

واستمرت عمليات القمع لكل المذاهب الخطرة ولكن بصورة متقطعة، إبان حكم العباسيين حيث كان الشيعة المتطرفون أكثر الطوائف تعرضًا للقمع، وفي الوقت ذاته، كانت التعاليم الروحية الأقل خطرًا على نظام الدولة، محل ملاحظة أقل، لكنها بقيت أيضًا تحت المتابعة والرقابة. وفي عام ٩٢٢م، لقي الصوفيّ «الحسين بن منصور الحلاج» ربه –شهيدًا في بغداد– لمجرد ادعائه أنه توحد مع الله، واعتبر بذلك خطرًا على النظام في الأرض وفي السماء. ثم بعد مرور قرنين ونصف، عانى العلامة «السهروردي» نفس المصير في حلب.

ثم في عهد ما بعد المغول، انزوى تهديد الشيعة لفترة، وصار الصوفيون وأصحاب المذاهب الأخرى أكثر قربًا بعضهم لبعض بفعل المحنة التي واجهتهم، وقد سجلت في سوريا إبان حكم المماليك، أحكام بالإعدام على أفراد من المذهب الشيعي، معظمهم كما يبدو نتيجة لادعائهم العلني بأنهم شهداء العقيدة!!

أما في تركيا، فقد أدى نمو العثمانيين إلى دولة إمبراطورية، إلى تقليص الحرية الدينية والتجمعات المذهبية في الأساس، مما مهد لظهور مقاومة مسلحة من قبل الجماعات الدينية، سواء تلك التي التزمت بحدود التآلف العقائدي أو التي تجاوزتها.

وكان «البكتاشيون» هم الأقوى بين الشعوب المختلطة «في الأناضول الغربية» و«روميليا»، واستطاعوا تحقيق السلام مع الإمبراطورية العثمانية وتلقوا تأييدها، بل ونالوا أفضلية فيها، وقد وجد الشيعة في أغلب الأحوال بين أهالي التركمان في وسط وشرق الأناضول، وكان لهم ميل شديد تجاه الشيعة «الصفوية» الذين حكموا في فارس منذ بدايات القرن السادس عشر، وكان الشيعة بهذا أعداء محتملين أو فعليين للدولة، واستخدم السلاطين العثمانيون أساليب القمع، وإعادة التوعية والتعليم لجعلهم أقل ضررًا، وفي الوقت نفسه مورست أساليب قمع أكثر تأثيرًا في فارس، والتي كانت تتبع السنة في ذلك الوقت، وتم القضاء على الشيعة في البلاد.

ولقد اكتسب مفهوم التكفير في عصرنا هذا، أهمية أخرى أكثر راديكالية، كجزء من السلاح الثقافي والخطاب الأكاديمي والفقهي للحركات الأصولية الإسلامية، ووفق استخدام هؤلاء للمفهوم، فإن التكفير أو اتهام فرد بالكفر، ليس اتهامًا توجهه السلطات ضده، بل يوجهه الفرد من أتباع هذه الجماعات ضد السلطة.

وبالنسبة للحركات الإسلامية المسلحة والمعارضة في مصر، وفي إمبراطورية إيران -قبل سقوطها- وفي غيرهما من البلاد الإسلامية، لا تستحق الحكومات أن توصف بأنها «مسلمة» -رغم ادعائها ذلك- بأي معنى حقيقي للكلمة.

فهذه الحكومات، بتنحيتها شريعة الله، واستبدالها بقوانين وتقاليد أجنبية مستوردة، فقدت هويتها الإسلامية، وكذلك فقدت الدولة والمجتمعات التي تحكمها شرعيتها كدول أو مجتمعات إسلامية، ويعد هؤلاء الحكام والقائمين على أنظمتهم لهذا مرتدين وخائنين، ولا تحق لهم طاعة.

والحقيقة أن هذه النظم -في نظر الحركات الأصولية- تعد عودة إلى الجاهلية، أي عهد الجهل والبربرية الذي سبق بعث النبي محمد ﷺ، وهي نظم حكم بعيدة عن طاعة حكامها، فإنه يتوجب على المسلم ألا يطيعهم، بل أن يزيحهم ويسقط أنظمتهم، من أجل استعادة الإسلام الحقيقي بفرض شريعة الله نظامًا للحكم.

ويعد الاسم الذي أطلق على إحدى هذه الجماعات الإسلامية المسلحة في مصر، «التكفير والهجرة»، نموذجًا مثاليًا للمذهب الثوري الإسلامي؛ فالتكفير يعني اتهام «بالردة»، ويعني إلغاء نظام ومجتمع قائم، و«الهجرة» إشارة إلى هجرة النبي ﷺ من مكة لتأسيس مجتمعه الإسلامي وتطبيق تعاليمه في المدينة، وهي هنا تعني هجرة أي خروج المسلمين الحقيقيين من هذا المجتمع القائم، لا بمعنى الخروج من الحدود المكانية، بل بمعنى اجتماعي وسياسي، من أجل خلق مجتمع جديد يكون الإسلام فيه إسلامًا حقيقيًا.

هذا النظام الإسلامي في الثورة، أثبت قوة تأثير وسلطة غير عادية، وفي هذا الصدد يلاحظ من قبيل الفضول، أن كلمة «دين» لا توجد في العهد القديم، ليس لأن العبرانيين

القدماء لم يكن لديهم دين، لكن لأنهم لم يميزوا جزءًا منفصلًا في شخصيتهم وحياتهم العامة، يحتاجون فيه لمثل هذا المصطلح الخاص؛ أي أن حياتهم ذاتها كانت ممارسة للدين، وهو المفهوم الذي ينطوي عليه معنى المجتمع الإسلامي لدى الأصوليين. إن الدين بهذا المعنى يشمل الحياة في مجملها، من معاملة المرء لأخيه الإنسان، وعلاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، والدولة التي تتولى تصريف شئون هذا المجتمع، إضافة بالطبع لعلاقته مع الله. حتى إن النشاطات البسيطة اليومية مثل العمل والراحة والأكل والشراب، والتناسل، أقرت ووهبت لتحقيق إرادة الله ومشيئته، وفي الإسلام لا توجد كلمات تفرق بين المقدس وانتهاك الحرمات، أو بين الروحي والمادي، ذلك أن الدين الإسلامي لا يقبل أو حتى يعرف الثنائية التي تعبر عنها هذه الكلمات المتناقضة أي فصل الكنيسة عن الدولة، أو بين البابا والإمبراطور، أو الله والقيصر؛ فالدولة الإسلامية نظريًا في المفهوم العام دولة ثيوقراطية، حيث الله هو المصدر الوحيد للسلطة والتشريع، وهو سبحانه الوصي المستقل على الأرض من خلال تعاليمه.

وبهذا المفهوم، فالإسلام هو العقيدة الرسمية للدولة والمجتمع معًا، بينما العبادة هي الرمز الظاهري لهوية الأفراد في المجتمع وسبل تماسكهم، ودليل امتثالهم لمقتضيات الإيمان، ومهما كانت العبادات تؤدي بصورة روتينية، فإنها تظل تمثل تصريحًا ودليلًا على الإخلاص والولاء لله، ويعني المعتقد الديني الأصولي من منظور الدولة قبول النظام القائم، بينما «الهرطقة» و«الردة»، تقع بنقد هذا النظام أو رفضه. ويعد هذا القانون أو القاعدة الفقهية، والتي تنبع من الأصول نفسها، والذي تصدر على أساسها نفس الأحكام، مصدرًا للقواعد المدنية والجنائية والدستورية للدولة، وكذلك القواعد الفقهية في العبادات والمذاهب المختلفة، ويبقى الله هو المهيمن، والتجسيد الأعلى للقانون المقدس، الذي يحافظ عليه، ويحافظ هو عليه.

ومثلما كانت الكنيسة ترتبط بالدولة برباط لا ينفصم، كذلك ينبغي أن يكون الرباط بين الدين والسياسة، ويعد الدين التعبير الوحيد المتاح بالمعنى الاجتماعي والشعبي

للمعارضة المتواصلة.

فعندما يسعى جماعة من الرجال لتحدي النظام القائم وتغييره، فإنهم يجعلون من تعاليمهم وأفكارهم عقيدة، وتكون أداتهم في التغيير طائفة أو مذهب ديني، تمامًا كأقرانهم في الغرب حديثًا، والذين ينشئون المذاهب والأحزاب السياسية باعتبارها عقيدة، ويطالبون الآخرين بإتباعها والانتساب إليها.

لكن حتى هذا التفسير، الذي يقوم على مزايا خاصة بجاذبية الشريعة والإيمان، لا يمثل أكثر من مجرد تفسير جزئي للمسألة؛ فوراء هذا كله تكمن علاقة أصيلة بين «الهرطقة» بمعنى التفلسف في أمور الدين، والثورة أو «التمرد»، علاقة ذات صلة وثيقة بالمعنى المطلق للدين في حياة الإنسان.

الفصل الثالث والعشرون

الثورات في الإسلام المبكر

بمعنى ما، كان مجيء الإسلام في حد ذاته ثورة؛ فالإيمان الجديد الذي انطلق من الجزيرة العربية ترك أثرًا بالغًا في العقائد والكنائس القائمة، وأطاح السادة الجدد الذين أتوا بالإيمان الجديد بالنظام العقائدي القديم، وخلفوا نظامهم الجديد. ولم يكن هناك في الإسلام كنيسة ولا كهنة ولا نظام لاهوتي ولا تنظيم هرمي في المناصب الدينية، أو زعامة دينية، ولم يكن هناك ملكية ولا أرستقراطية.

كذلك لم تكن هناك أي طبقة اجتماعية منغلقة على ذاتها، أو طبقة اجتماعية تسبب صدعًا أو خللًا في وحدة المؤمنين، ولا مزايا استثنائية فيما عدا الشعور الذاتي بالتفوق لأولئك الذين قبلوا وآمنوا باليقين الجديد، في مواجهة الذين رفضوا طواعية الإيمان الحقيقي، وكذلك بالطبع الحقائق الطبيعية والاجتماعية التقليدية مثل تفوق الرجل على المرأة والسيد على العبد. وحتى مركبات النقص تلك والشعور بالدونية، تم التخفيف منها بالتدبير الإلهي لشئون العالم الجديد.

فلم يعد «العبد» مثل البقرة، بل هو كيان إنساني له حقوق شرعية وأخلاقية معترف بها، وبرغم أن المرأة بقيت عرضة لتعدد الزوجات، واتخاذ الرجال محظيات من النساء، فإنها اكتسبت حقوق الملكية، والتي تفوق حقوق المرأة في الغرب في العصور الحديثة، وتمتع حتى غير المسلمين بالتسامح والأمن، وهو أمر يناقض تمامًا وضع غير المسيحيين في العصور الوسطى المسيحية، وأحيانًا في العصور الحديثة.

بينما لم يجلب مجيء المسيحية، ولا مجيء البرابرة إلى العالم الروماني، أي أثر ثوري مفاجئ بالمقارنة لما أحدثه الإسلام، فكلا الحركتين (المسيحية، والبربرية)، كانتا بطيئتين ومتدرجتين في الأثر أكثر من الفتوحات العربية الإسلامية.

فالمسيحية استولت بعد ثلاثة قرون من المعارضة على الإمبراطورية الرومانية، ووقعت هي ذاتها في الشرك مع الإمبراطورية الرومانية، ثم أتى البرابرة الألمان وتبنوا الإيمان المسيحي، وانتزعوا السلطة من الدولة الرومانية، وكيفوا أنفسهم لطرقهم الخاصة وتحقيق أهدافهم. بينما أتى العرب الفاتحون بدينهم الخاص، وأسسوا دولتهم الخاصة بهم، وكان جل الصراع في الأزمنة الإسلامية المبكرة، ينبع من الصدام بين الاثنين (الدين والدولة)، وقد شارك كل العرب المحاربين وإن لم يكونوا متساويين في جني ثمار الجزية على الأراضي التي فتحوها.

وقد سعى الكثير منهم إلى المزيد من المزايا!! فكان هناك رجال قبائل يسعون إلى المراعي والكلأ، وكان قاطنوا الواحات يتطلعون إلى العقارات وملكية الأراضي، أما تجار مكة فكانوا أكثر اهتمامًا باستغلال التجارة المزدهرة للمدن الكبرى.

وبدا للكثيرين أن حكومة الخلفاء، خاصة الخليفة «عثمان بن عفان»، كانت أكثر استجابة لاحتياجات العرب الفاتحين عن حاجات الإسلام، وتم فهم احتياجات الإسلام بشكل متغير وعدة تفسيرات. فبالنسبة للبدو، الذين حرموا من حرية استخدام الأراضي التي فتحوها، وتعرضوا للتحكم المضجر وغير المألوف للسلطة المنظمة، وصارت ثروة المكيين ونفوذهم تحديًا، بل وخيانة للقضية التي حاربوا من أجلها!! فالإسلام يعني الأخوة والمساواة بين المؤمنين، يحدها فقط الولاء الذي يبدونه طواعية لقائدهم المختار، وهو الولاء الذي يمكن إبطاله.

إن الثروة والمكانة التي أتاحتها الفتوحات للعرب، والنفوذ والسلطة التي منحتها، تعد انتقاصًا لقدر الرسالة الأصيلة للإسلام، وأثارت تهم الاستغلال والطغيان التي وجهت لهم استجابة جاهزة، الحقيقة أن الإنجاز نادرًا ما يطابق الطموح؛ فالخلافة الإسلامية تأسست

لخدمة القضية ونشر رسالة الإسلام، لكنها بدت أنها تخدم مصالح طبقة محدودة من الأثرياء ذوي النفوذ، وألقوا على الخلافة بطرق اقتربت بدرجة متزايدة ومثيرة للقلق من أساليب الإمبراطوريات القديمة التي حل الإسلام محلها.

وقد أدان الرجال المتدينين الجادين الخلفاء الذين أقبلوا على الدنيا، وانغمسوا في شئونها ومباهجها، ومغتصبي العروش الطغاة، وانضم إليهم الغاضبون والطامحون إلى رفع هذا الظلم، وبهذا زلزت الدولة والمجتمع الإسلامي بسلسلة من الحروب الأهلية المريرة، وكانت القضايا المعلنة للخلافة، عن مَنْ الذي يجب أن يحكم؟ وكيف؟ هي استعادة للإسلام الأصيل.

وانتهى كل نصر -سواء أحرزه المتمردون على الخلافة أو المدافعون عنها- إلى تقوية استقلال السلطة، والمضي خطوة أخرى في اتجاه نظام مركزي أوتوقراطي من الطراز الشرق أوسطي القديم. وفي تناقض تراجيدي، نجد أن تقوية الدولة الإسلامية هو فقط الذي يمكنه إنقاذ الهوية، والحفاظ على تماسك المجتمع الإسلامي، وأن الدولة الإسلامية كلما ازدادت قوتها نموًّا، صارت أبعد وأبعد عن المثاليات الاجتماعية والأخلاقية للإسلام.

وكانت مقاومة هذه الحال دائمة وعنيفة، وكانت تنجح أحيانًا، ولكن عادة ما كانت مقاومة بلا طائل، وبرزت من هذه المقاومة سلسلة من الطوائف والفرق الدينية والتي اختلفت في أيديولوجياتها ومدى الدعم الذي تلقته، لكنها تشابهت في سعيها لاستعادة الديناميكية المتطرفة التي كانت في سبيلها للضياع.

فعندما كان العرب والمسلمون في بداية الأمر، تعبيرًا عن هوية واحدة، وكان الصراع الديني عبارة عن حرب أهلية بين العرب. ثم فيما بعد، مع انتشار الإسلام بين شعوب البلاد التي فتحها العرب المسلمون -بدأ الذين تحولوا إلى الدين الإسلامي، يلعبون دورًا متزايدًا في حياة المسلمين السياسية والاجتماعية- وأحيانًا كان دورًا رائدًا، إنها شهادة مثيرة للدهشة بالنسبة لقضية الكونية أو الأممية -والقوة الثورية الباقية للإسلام- أن الحركات الثورية العظمى في الإمبراطورية الإسلامية كلها كانت حركات داخل

الإسلام، وليست ضده، وقد انتهت الحرب الأهلية الأولى عام ٦٦١م بانتصار معاوية، وتأسيس خلافة جديدة في أسرته، دامت تسعين عامًا.

واتسم حكم معاوية بالنظام وسيادة القانون، على نقيض الشقاق الحزبي والفوضوي للعديد من مؤيدي «علي»، الذين ادعوا أنهم يقدمون رؤية أفضل من أجل وحدة وبقاء الإسلام، وحمايته ضد قوى الفرقة، وحوَّل العديد من المسلمين حتى المتدينين منهم ولاءهم للخلافة الأموية الأقل جاذبية، لكن الأكثر فعالية.

وقدمت الخلافة الأموية مجموعة من الحلول الوسط في مراحلها المتتالية، والترتيبات المؤقتة التي أبقت على وحدة نظام الحكم الإسلامي، على حساب تأسيس ديمومة للأرستقراطية العربية، ونظام إمبريالي اقتبس تدريجيًّا المزيد من أسس بناء وأساليب الإمبراطوريات التي هزمها الإسلام. ولم تكن هذه العملية بالطبع بلا مقاومة، فقد انقلبت جماعة من مؤيدي «علي» «الخوارج» ضده شخصيًّا أثناء حياته، واستمرت في معارضة الأمويين والعباسيين من بعده.

وحوَّل «الشيعة» أو «حزب علي» ولاءهم بعد موته، لغيره من آل النبي ﷺ، لم يكونوا بالضرورة من نسله ﷺ، واتبعوا مجموعة من المتمردين والمدعين الذين حاولوا الإطاحة بالأمويين، لكي يحتلوا مكانهم، وساعدت النهاية الدرامية لحفيد النبي ﷺ «الحسين بن علي» في كربلاء عام ٦٨٠م -أكثر من أي حدث آخر في هذا الزمان- على تحول الشيعة من النزاع الحربي والسياسي -كمدافعين عن مرشح «للخلافة» إلى طائفة دينية تعتنق معان «مسيحية» عن المخلِّص.

وأضيف إلى ذلك إسهام آخرين من المتحولين الجدد للإسلام، الذين جلبوا معهم، من خلفياتهم اليهودية والمسيحية والإيرانية أفكارًا دينية غريبة على الإسلام في صورته الأصيلة الفطرية، هؤلاء المسلمون الجدد لم يكونوا عربًا، ولهذا ظلوا أدنى أرستقراطية، وجعلتهم الآمال التي نشأت لديهم مع إيمانهم الجديد، يرفضون بعمق المكانة الاجتماعية والاقتصادية الأدنى التي فرضتها عليهم الأرستقراطية العربية الحاكمة.

وقد شاركهم هذه المشاعر الأتقياء الورعون -والمحيطون من العرب- خصوصًا أولئك الذين عانوا من تمييز اقتصادي واجتماعي، والذي زادت حدته مع الفتوحات وإثراء الفاتحين، وكان العديد من الذين تحولوا لدين الإسلام، معتادون على الشرعية السياسية والدينية، وانجذبوا بعفوية لدعاوي آل النبي ﷺ، والتي بدت أنها تضع نهاية لمظالم النظام القائم وتحقق وعد الإسلام!!

وما زال التاريخ المبكر للمذهب الشيعي غامضًا تمامًا؛ فمعظم الشروحات والبيانات التفسيرية التي وصلتنا عنه، من عمل رجال اللاهوت، سواء من أهل السنة أو الشيعة، وهي تضع مقدمات طبقًا للتصنيف اللاهوتي وليس التصنيف التاريخي، وهي تحدد بأشكال النظم الدينية بدلًا من أن تتحدد حسب ترتيب الأحداث.

وكلها كتبت في تواريخ لاحقة على ظهور المذهب، وعادة ما تقرأ بالعودة إلى أفكار، وصراعات من الماضي، تطبق على أزمنة تالية، بمصطلحات اجتماعية -اقتصادية.

وينشأ أحد هذه العوائق، من المصطلحات والمستويات المتباينة في الاستخدام للباحثين الأكاديميين الغربيين، والتي استمدت من الخبرة الأكاديمية الغربية، أي من تراث العقيدة المسيحية والمجتمع الأوروبي، إن تفسيرات مبنية على تشابه جزئي بتشابه جزئي آخر تأتي بنتائج مجردة تمامًا وبعيدة عن الواقع، وهناك مشكلة أخرى في فهم المذاهب الإسلامية، وهي مشكلة عملية تتمثل في نقص المعرفة الحقيقية المتماسكة، فيما يتعلق بالتطورات الاقتصادية والاجتماعية في بدايات الإسلام.

إنه لمن الصعوبة بمكان، أن نربط الحركات الدينية بالظروف الاجتماعية، دونما يكون كلاهما موثق بشكل جيد وتم فحصه بدقة، ويصعب أكثر بكثير عندما يحاول المرء ربط المعروف بالمجهول وبأدوات ذهنية، تشكلت لأداء أهداف أخرى، على أي حال يمكن تسجيل بعض التقدم في هذا الاتجاه؛ فالتفسيرات التي قامت على مصطلحات وبمفهوم الصراع البسيط بين الغني والفقير، وبين الملاك وغير الملاك، ينظر إليها بأنها غير كافية في ذاتها، تمامًا مثل التفسيرات المبنية على الخلافات العرقية، فقد كان التيار الطبقي

في المجتمع الإسلامي -في العصور الوسطى- ذو طبيعة معقدة ومحيرة؛ فعلى سبيل المثال، كان البدو والفلاحون ورجال المدن موجودين، ولكن تحت تقسيمات لا نهاية لها. وتصنيفات متقاطعة، فقد اشتملت طبقة البدو على قبائل قوية وأخرى ضعيفة، وقبائل نبلاء وقبائل دنيا، وهناك شماليون وجنوبيون، وأغنياء وفقراء.

وكان هناك تمييز لا لبس فيه في الوظائف؛ فالحكام والجنود كانوا يجنون أرباحًا من التجارة، بالإضافة إلى الرواتب الحكومية، وكذلك كان يمكن للتجار أن يتأهلوا للحصول على رواتب، ومنح حكومية عند التقاعد، وإضافة إلى ذلك كانت هناك تمييزات اجتماعية وخلافات عشائرية وقبلية وهكذا، وهي خلافات كان الشعور بها وقبولها يخلف مرارة، وبسببها كان صعبًا للغاية تحديد أي قواعد اقتصادية واضحة أو استنباط أي نتائج.

وعلى الوتيرة نفسها، كانت الانقسامات العرقية لا يمكن الانتقاص أو التقليل من شأنها، كما لا يمكن تفسيرها بشكل كامل، وأخيرًا كانت هناك تنويعات إقليمية مهمة جدًّا بين المدن والمحافظات، في إمبراطورية حديثة النشأة، وذلك لوجود فروق بينة في تاريخ تلك المدن السابق، ومدى التطور الذي لحق بها. وتعد المصادر التي توثق للصراع الاقتصادي غنية بالمراجع، وأكثر غنى في الصراع الاجتماعي بين جماعات المصالح، التي كانت صغيرة نسبيًّا ومعروفة محليًّا، وكان هذا الصراع مظهرًا من مظاهر صراعات أوسع.

وقد شكا رجال القبائل من التوزيع الظالم للأراضي وغيرها من الغنائم، والتي لم يتلقوا نصيبهم العادل منها، كما اعترض البدو على استخدام الأراضي للزراعة بدلًا من الرعي، وتحدث البدو المديونين بمرارة عن التجار والمقرضين، سواء العرب أو الفرس، وحافظ رجال المال الإيرانيون على الإغواء الأصيل للتجارة، وأولئك الذين انخرطوا فيها.

وكان هناك استياء عام من الجباية، وهو ما لم يكن مألوفًا لدى البدو الرحل، والتي لم يكن لها معنى عند الفاتحين، لكنها صارت أكثر تأثيرًا ومشقة، كلما رسخت الدولة

الإسلامية لنفسها، وزاد هذا الاستياء نتيجة عدم المساواة في التقدير، وظهور عناصر ذات امتيازات مالية، وقد قيل الكثير عن مظالم «الموالي»، الذين تبنوا الإيمان الجديد للفاتحين وانضموا لأخوة الإسلام، غير أنهم استنكروا المزايا المالية للمسلمين الفاتحين.

وقد وجد الموالي، بشكل مكثف في المدن الجديدة التي نشأت مع قدوم الفاتحين، وكان نموها السريع واحدًا من أهم التطورات في الخلافة العربية، وقد جلب التحول والتطور المفاجئ للمدن الإسلامية في الأراضي الساسانية؛ حيث التمدن أقل مواءمة بكثير -ضغوطًا وصراعات، على عكس المحافظات البيزنطية؛ حيث كانت حياة المدنية مألوفة وقديمة، ولذلك كان التغيير فيها طفيف نسبيًّا.

إن المعرفة بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للإمبراطورية الإسلامية المبكرة، ما زالت ضعيفة ويعتريها الغموض، وإن كان من الممكن تتبع تطورات مهمة بعينها، والتي يمكن الاستدلال عليها بقدر معقول من اليقين. فقد أزاح العرب الفاتحون، جماعات مهمة ظالمة ومسيطرة، وهو ما ترك أثرًا كبيرًا في الأقاليم الشرقية عنه في الأقاليم الغربية.

فقد أمكن لذوي السلطة البيزنطيين، المهزومين والمطرودين من مصر وسوريا، الانسحاب إلى ما بقي من أراضي الإمبراطورية البيزنطية، تاركين الأقاليم التابعة لهم سابقًا للسادة الجدد، بينما لم يكن مثل هذا الانسحاب متاحًا لذوي السلطة في الإمبراطورية الفارسية المنهارة، الذين كان عليهم البقاء وتقبل السادة الجدد، على أن يجدوا لأنفسهم مكانًا قدر الاستطاعة.

وليس مستغربًا أن هذه الفئات، بما لديها من مهارات وخبرات وذكريات عن العظمة المفقودة، لعبت دورًا حاسمًا في تطور المجتمع الإسلامي وأركان حكمه في إيران، مقارنة بالفئات الخاملة من الشعب في المدن البيزنطية التي كانت تابعة لها لأمد طويل.

في بداية الأمر بدا أن هؤلاء استطاعوا الانسجام مع العرب الفاتحين، واحتفظوا ببعض وظائفهم ومزاياهم التي تمتعوا بها أيام كانوا هم الحاكمين، ولكن مع تماسك ورسوخ قوة ونفوذ العرب، والاستيطان المكثف للقبائل العربية في إيران ونمو المدن، يمكن

إدراك ظهور صراعات وتحالفات جديدة داخل المجتمع، فقد استفاد الفاتحون (الغزاة) الأثرياء، وتراكمت لديهم ثروات كبيرة من الغنائم التي ظلت متجمدة في إطار خاص أو عام أو حتى منح (أوقاف).

وتشير المصادر إلى العديد من القصص عن الغنائم، والتوزيع الواسع لها، وأشكال البذخ في إنفاق الفاتحين، وتحكي عن الثروات الهائلة التي كونها -حديثًا- أعضاء من الأرستقراطية العربية الحاكمة.

«ففي اليوم الذي قتل فيه «عثمان» (رضي الله عنه) يقول «ابن المسعودي» كان قد امتلك ثروة تقدر بمليون ومائة ألف درهم، بينما كانت قيمة ممتلكاته العقارية في «وادي القرن»، وفي «جنين» وغيرها مائة ألف درهم، وترك العديد من الخيول والجمال»، وفي عهد «عثمان» اكتسب عدد من الصحابة بيوتًا وأراضي، فبني «الزبير بن العوام» بيته في البصرة -ما زال قائمًا ومعروفًا حتى الآن- في عام ٣٣٢هـ/ ٩٤٤م، وقام بتوفير الإقامة وشيد مستودعات للتجار، والتجارة عبر البحار، وبني بيوتًا له في الكوفة والفسطاط والإسكندرية، وهذه البيوت والأراضي ما زالت قائمة ومعروفة حتى اليوم، وقد كانت أملاك الزبير عند موته حوالي خمسين ألف دينار، وترك أيضًا ألفًا من الخيل، وألفًا من العبيد ذكورًا وإناثًا، وكذلك كان رجال «طلحة بن عبيد الله التايمي»، الذي بني بيتًا في ضاحية «كناسا» في الكوفة، والمعروفة في أيامنا باسم «بيت الطلحاوية»، وكان دخله من ريع أراضيه في العراق ألف دينار يوميًا، والبعض يقول أكثر من ذلك، وكان دخله من أراضيه في منطقة «الشراح» أكبر، وقد بني لنفسه بيتًا في المدينة من الرخام والقرميد وخشب التك.

كذلك فعل «عبد الرحمن بن عوف الزهير»، حيث بني بيتًا فسيحًا كان في إسطبله مائة من الخيل يرعون في نطاقه، وامتلك ألفًا من الجمال، وعشرة آلاف رأس غنم، وعند موته كانت أملاكه تساوي ٤٨ ألف دينار.

أما «سعد بن أبي وقاص» فقد بني بيته في «العقيق»، وجعله منه شاهقًا وفسيحًا بشرفات

حول الجزء العلوي منه، ويقول «سعيد بن المسيب» «Said ibn –Musayyab» أنه عند موت «زيد بن ثابت» –ترك قوالب من الذهب والفضة تم تكسيرها بالبلطات، بالإضافة إلى ممتلكات وأراضي تساوي مائة ألف دينار، وبني «المقداد» «Al- Miqudad» بيته في موقع «الجرف»، الذي يبعد عدة أميال عن المدينة، وبني شرفات في جزئه العلوي، وأحاطه من الداخل والخارج بالرخام، وعندما مات «يالا بن مونيا» «Yala ibn Munya»، ترك نصف مليون دينار، مع ديون مستحقة له وملكية أراضي، وأصول أخرى تبلغ قيمتها ٣٠٠ ألف دينار.

وبهذا، فإن الأرستقراطية العربية بنصيبها من الغنائم (السلب والنهب) والأوقاف والمنح الكريمة من الأراضي وريعها، مع احتكارهم للقيادة العسكرية والسيطرة على شئون الإدارة، كانوا قد حققوا من «الفتح» ثروات طائلة، وأنفقوا بسخاء على المباهج التي صادفوها في البلاد المتقدمة ذات الحضارة التي وجدوا أنفسهم حكامًا لها، وساد بين الشعوب التي فتحوا بلادها، ومن قبلهم رفاقهم من المجاهدين العرب أنفسهم، لغط متزايد وحالة من عدم الرضا، على أي حال كان لابد من ظهور طبقة استفادت من هذه الأوضاع.

وقد أنهى العرب الفاتحون –وللأبد– الصراع الفارسي البيزنطي حول طرق التجارة في الشرق الأوسط، واستطاعوا لأول مرة منذ زمن الإسكندر الأكبر، توحيد المنطقة الممتدة من وسط آسيا حتى البحر المتوسط في نظام إمبراطوري واحد. وبدا الأمر أن تلك التغييرات في صالح نمو التجارة والصناعة، والتي أنشأ الفاتحون الأثرياء الأسواق لاستيعابها.

وتمامًا مثلما فعل «الفايكنج» الغزاة في أوروبا العصور الوسطى، أنفق العرب الذين تمتعوا بالثروة في منطقة الشرق الأوسط الأموال على شراء الأقمشة الراقية، والتي أظهر البلاط الأموي والطبقات الأرستقراطية اهتمامًا خاصًا بها، وكانت صناعة النسيج في ذاتها، العامل الأكثر أهمية في نمو المجتمع التجاري والصناعي.

وربما ساهم أيضًا بناء القصور الملكية والخاصة والبنايات الأخرى، والاحتياجات المتنوعة للجنود العرب ذوي الرواتب المرتفعة، والذين أقاموا في مدن الحاميات العسكرية، كل هذا ساهم في تشجيع هذا التطور، وصارت المدن الجديدة سريعة التطور هذه معاقلًا لمشاعر الاستياء، الذي نتج عن الاضطراب والإحباط، أكثر منه عن مصاعب حقيقية.

وتزايد ضجر الفقراء الذين انتزعوا من نظمهم القروية التي كانت تأويهم وتحميهم، وزج بهم في المدن، وضاعف هذا الشعور مظاهر الثروة وأصحابها، وأرستقراطية الفاتحين، والمعوقات التي وضعوها على نشاط أولئك الذين لم ينتموا إليهم، وقد أوجدت الثروة المتزايدة التي لم يألفها أهل البلد الأصليين، رغبات جديدة لم يكن ممكنًا إشباعها، فقد كان نمو السكان في المدن، في العهود المبكرة والمتأخرة أيضًا، أسرع مما يمكن تبريره بتطور المدن الاقتصادي، ولهذا كانت هناك جماهير غير مستقرة وغير واعية تحيا بالكاد من العمالة غير الماهرة، ومن الفلاحين الهاربين للمدن والمتشردين والشحاذين -الذين اجتثت جذورهم الريفية- مع عدد لا بأس به من المحيطين الذين يسودهم الغضب.

ويمكننا أن ندرك التدرج والتنوع في أشكال المعارضة الدينية والمذهبية للنظام الأموي، إذا أدركنا تطرفهم وراديكاليتهم وانحرافهم عن السلوكيات الكلاسيكية الراسخة للإسلام، إضافة لاستخدام العنف في قمع حركات المعارضة، وقد قامت محاولات أكاديمية عديدة، لربط هذا التدرج والتنوع بجماعات عرقية واجتماعية معينة، ويمكننا قبول بعض الاستنتاجات التي خلصت إليها، ولكن بشكل غير نهائي. فالعرب الشماليون أقل راديكالية من العرب الجنوبيين، والعرب الجنوبيون أقل راديكالية من الموالي.

ومنذ عهد «المختار» المتوفى عام ٦٨٦هـ، يميل الشيعة الراديكاليون إلى الاعتماد على دعم الموالي، برغم أن قادتهم ظلوا من العرب، وعادة من القبائل الجنوبية أو من قبائل الحدود التي يتم استيعابها.

إن التعريفات القائمة على الهوية العرقية تعد سهلة نسبيًّا -حيث تعبر المراجع عن مصادرها بيسر أكبر- على أساس المنطلقات العربية، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أنها أكثر أهمية، ومن بين أنصار «الغلو» المبكرين، وأصحاب المذاهب والتعاليم الراديكالية، تذكر المصادر النساج وبائع الشعير والوسيط في بيع القش وغيرها من أصحاب الحرف وأصحاب الحوانيت من الفلاة، بالكاد تكفي لتوثيق تحقيقات هشة عن التركيب الاجتماعي لأنصار الغلو، ويبقى الدليل الأفضل متاحًا من تعاليمهم وطموحاتهم، بمعنى ما الذي كانوا يعارضونه؟ وما الذي أرادوه؟

فقد كانوا ضد نظام الأرستقراطية القائم على الاحتكارات والامتيازات، والتي ميزت حتى بين اثنين من العرب أنفسهم، يكون أحدهم ابنًا لأم عربية حرة، والآخر ابنًا لمرأة من العبيد، وكان هناك العديد من هؤلاء الأبناء لمحظيات، وكانت عائلاتهم تضاف لأعداد أخرى من الجماعات المتذمرة، وكذلك كان هؤلاء ضد الأوتوقراطية والسلطة المتزايدة للدولة، خصوصًا في فرض وجمع الضرائب.

فقد أرسل الله نبيه ﷺ لإظهار الحق وإعلاء كلمته وليس لجمع الضرائب، وإذا كان هناك ثمة ثواب على ذلك، فهو في إقامة شريعة الله، وليس في ميلاد أصول نبيلة ما، وإذا كان لابد من نظام أولوية أو امتياز، فلابد أن يكون للأقدمية في دخول الإسلام، وليس بالنسب، أو الثروة، أو السلطة.

وكان برنامج الجماعة المعارضة من الشيعة السياسية، يتكون عادة من الإطاحة «بالخليفة»، وتولية إمامهم المختار، ولعله أصعب بكثير الحديث عن أي برنامج اجتماعي أو اقتصادي، برغم أنشطتهم -والنجاحات التي حققوها فيها- والتي ترتبط بكل وضوح بالتذمر الاجتماعي والاقتصادي، وأشكال المعارضة والطموحات.

وتوجد مصادر متناثرة، تتحدث عن الوعود التي أطلقها الغاضبون وزعماء التمرد، للدفاع عن أولئك المهمشين (غير النبلاء)، وعن توزيع الغنائم بعدل، وإعطاء المنح لأولئك الذين حرموا من كل شيء، بل وحتى وعود تحرير العبيد الذين كافحوا دفاعًا عن حقوق

الضعفاء وقضية الإسلام، كما تشير بعض المصادر إلى الآمال التي نبعت من الفكر الشيعي، والتي يمكن جمعها من التقاليد المسيحية المرتبطة بفكرة المنقذ أو المخلص، والتي تحكي عما سيقوم به «المهدي» عندما يظهر، وبعيدًا عن كون «المهدي المنتظر» ذا هيئة رائعة مثيرة للخيال، وأنه ذو شخصية متعددة الجوانب ذات سمات خارجية بارزة، فإننا نجد أن التقاليد تمنح صورة دقيقة -إلى حد ما- عن الحاجات التي يتوقع أن يلبيها المهدي.

فجزء من هدفه -حين ظهوره- إعادة الرجال إلى الإسلام الحقيقي، ونشر الإسلام في شرق الأرض وغربها، وفتح القسطنطينية، ويعد الهدف الأكثر إلحاحًا الذي سيتحقق عند ظهوره، إرساء العدل «بأن يملأ الدنيا عدلًا وقسطًا كما ملئت ظلمًا وإجحافًا».

وتوضح بعض التراجم صورة أكثر دقة، وترى أن عليه إرساء المساواة بين الضعيف والقوي، وأن يجلب الوفرة والأمن لكل الناس، والرخاء الذي سيصل إلى حد أن المال لن يهتم به أو يحصيه أحد»، والذي سيترك على الأرض حتى يداس عليه، والسماء لن تمنع المطر، وتطرح الأرض محاصيل وفيرة، ويحصل البشر على معادتها الثمينة بسهولة» عندها سيقول الإنسان: أيها المهدي «امنح»، ويقول المهدي «خذ» فيلقي في عباءته ما يستطيع حمله من الخيرات.

وتستند هذه الطموحات السياسية والدينية والاجتماعية في المذهب الشيعي إلى حد بعيد على دعاوي صحابة النبي ﷺ الهاشميين، في وراثة يبدو أنها قد تم توظيفها من ممثلي النبلاء في قريش، وبعد إخفاقات عديدة تم الإدعاء بالحق في هذا الميراث بواسطة بيت عباس (رضي الله عنه) عم النبي ﷺ.

ثم مع سقوط الأمويين، أطيح بالنظام القديم وأُرسي نظام جديد على رأسه آل النبي، وأحرز النصر للنظام الجديد الإخوة الثوريون المخلصون لدينهم، الذين عملوا وبشروا، وزاد نموهم لأكثر من ثلاثين عامًا.

وظهرت آمال عظيمة وتوقعات عظيمة، وكان من الواجب الوفاء بهذه الآمال في حينه، ولم يمر وقت طويل حتى واجه السادة الجدد للإمبراطورية الدوامة التي تواجه المتمردين

إن عاجلًا أو آجلًا، الذين ينجحون في الاستيلاء على السلطة، وهي دوامة الصراع بين مسئوليات السلطة، وتوقعات وآمال أولئك الذين منحوهم الثقة في هذه السلطة، ولفترة طويلة حاول العباسيون إقناع المسلمين بأن وصولهم للحكم يمثل تحققًا لعهد سعيد موعود.

وكان تبني الأعلام السوداء والأردية السوداء كرموز للعهد الجديد محاولة للتوافق مع نسق الحاكم المنتظر كما تمليه النبوءات!! وكان تبني الألقاب الملكية المستعارة من المسيحية، محاولة أخرى في الاتجاه نفسه.

ولم يستخدم الأمويون ألقابًا شرفية أو غيرها، وكانوا معروفين ببساطة بأسمائهم المجردة، وأيضًا كان أول العباسيين معروفًا في أيامه «بأبي العباس» دون أي لقب، لكن الخليفة العباسي الثاني سمي «المنصور» وهي كنية المخلص المنتظر للعرب الجنوبيين، بينما ابنه وحفيده، حملا ألقابًا أكثر وضوحًا في نسبتها إلى المسيح «المخلص»، وهي «المهدي» و«الهادي»، ويختفي هذا المعني المسيحي فقط مع الخليفة العباسي الخامس هارون الرشيد، من التسميات الرسمية للأسرة الحاكمة.

وهناك المزيد من تعدد الألقاب الملكية يمكن إظهاره، للإعلان عن ثورة العباسيين الناجحة. وكان التغيير الفوري المثير للاهتمام، إلغاء مبدأ أرستقراطية الأنساب؛ فالخلفاء الأمويون باستثناء آخر خليفة، كانوا أبناءً لأمهات عربيات أحرار وآباء أمويين، أما الابن لامرأة من العبيد مهما كانت قدراته، لم يكن حتى مجرد مرشح محتمل للولاية.

وقد كان «أبو العباس» أيضًا ابنًا لأم حرة من النبلاء، ولهذا كانت له أفضلية على أخيه «أبي جعفر»، الابن لأمة من البربر؛ فعُيِّن إمامًا ثم الخليفة العباسي الأول، ثم عند موت أبي العباس، نجح أبو جعفر برغم لوم بعض أتباعه، في تولي الخلافة ولقب المنصور، ثم كانت أم «المهدي» امرأة عربية جنوبية -يقال إنها من نسل الملوك القدامى لمملكة «حمير»- بينما خلفاؤه «الهادي» و«هارون الرشيد» كانوا أبناء لفتاة من العبيد مجهولة الأصل.

ومن بين ولدي هارون -اللذين تحاربا معًا على الخلافة- كان «الأمين» الخاسر مولودًا لأميرة عباسية -بينما «المأمون» الفائز بالولاية كان ابنًا لمحظية فارسية- بعد ذلك كان معظم الخلفاء العباسيين أبناءً لأمهات من العبيد عادة من الأجانب، وتوقف النسب للأم عن أن يعيق أي نجاح دنيوي أو الوصول لمكانة اجتماعية ما، وقد منيت الأرستقراطية العربية والمبدأ الأرستقراطي في الحكم بهزائم أخرى.

ففي النصف الأول من القرن الذي حكم فيه العباسيون تراجع المولد النبيل والمكانة القبلية، عن كونهما الأساس لتولي السلطة وجني الأرباح، وانسحبت القبائل العربية تدريجيًا من مكانتها التقليدية إلى موقع لا أهمية له.

وبدلًا من ذلك، صار تفضيل الخليفة لرجال من معاونيه على غيرهم جواز المرور للنجاح، وكلما كان يمنح الأفضلية أكثر وأكثر للرجال المتواضعين بل ومن ذوي الأصول الأجنبية، كلما زادت مكانة بين الناس.

وبهذا صار «الموالي» (الذين دخلوا الإسلام من أصول غير عربية)، لهم حق المساواة في المجتمع الإسلامي التي كانوا يتوقون إليها، ومع نجاحهم صارت الصفة والاسم نفسه «المولي» بلا أهمية.

وبهذا ظهرت للوجود نخبة حاكمة جديدة متعددة القوميات من الموظفين الحكوميين، الجنود، وملاك الأراضي، والتجار، ورجال الدين. وكانت خاصيتهم المشتركة هي الإسلام، والذي حل محل الأصل العربي، كأرضية تقوم عليها حق المواطنة من الدرجة الأولى في الإمبراطورية.

وهكذا، ذهب الأمويون غير المتدينين، والمنغمسين في ملذات الدنيا إلى غير رجعة، وحل محلهم صحابة رسول الله ﷺ المتدينون، لاستعادة المساواة بين الأخوة المؤمنين.

وعلى الرغم من أن أساليب حياتهم الشخصية، لم تكن -إلا نادرًا- أفضل من أساليب الأمويين، فإن العباسيين كانوا حريصون -خاصة الخلفاء- على اللياقة الظاهرية للدين،

وعلى المظهر الواجب لاحترام الدين والشريعة، والأهم من ذلك لرجال الدين من القائمين على شئون العقيدة، وللإبقاء على هذا الوضع، تطلب الأمر موقعًا فكريًا أكثر قربًا من إجماع السنة المركزي، عما كان متاحًا في عهد الطائفة الهاشمية، وهو الموقع الذي كان الوسيلة الأساسية في دعوة العباسيين لتولي السلطة.

وأزيح قادة البعثات والحملات العسكرية، الذين ساهموا بقدر كبير في نصر العباسيين، وكذلك أزيحت الجماعة الدينية التي نادت بالخليفة لكونه أسمى من طبيعة البشر، وتم سحقها بقوة، وقد اكتملت عملية إنكار العباسيين للأصول النبيلة، التي كانوا يعدونها سيئة السمعة، على يد الخليفة «المهدي» الذي أبطل الإدعاء بالإمامة المستمدة من «محمد بن الحنفية» و«أبي هاشم»، وأعلن أن النبي ﷺ اختار عمه «العباس» كخليفة له -وبذلك منح حقًا وراثيًا لأنسابه المنحدرين من نسله- لاغيًا -بالمصادفة- حق العلويين في الخلافة.

وقد أدى تحول العباسيين إلى إمبراطورية، وعودتهم إلى الدين القويم، إلى إحباط آمال البعض ممن تبعوهم في نهاية الأمر، وكانت هناك مصادر أخرى لعدم الرضا؛ فالتغيرات التي حدثت في المجتمع الإسلامي ولدت ضغوطًا جديدة، وأدت إلى مشاعر استياء كانت تبحث لها عن مخرج.

ويمكن إدراك العديد من هذه التغيرات، حتى من قبل وصول العباسيين للسلطة، وحتى زمن طويل بعد توليهم السلطة فعليًا، وكما يحدث مع كل الثورات، فإن تغير النظام لم يكن تحولًا مفاجئًا وفوريًا وكاملًا في نظام المجتمع -بالمعنى العادي للمصطلح الثوري- بل إن تغير النظام بالأحرى، كان يرمز إلى النقطة التي عندها يبرز نظام سياسي جديد للوجود، كجزء من تغيرات هائلة وواسعة كانت تحدث بالفعل، وساعد هذا النظام الجديد على المضي قدمًا فيها.

وكانت إحدى هذه التغيرات السابقة على تولي العباسيين للسلطة. نمو التجارة وصعود التجار في الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية، أو البرجوازيين في المدن

الإسلامية الصاعدة، والحقيقة أن التاجر الثري ذو المكانة لم يكن رمزًا جديدًا. فعلي النقيض من أرستقراطيات فاتحة أو غازية أخرى، لم يحتقر النبلاء العرب التجارة، بل على العكس، فقد مارسها العديد منهم، برغم أنهم في الغالب وجدوا الحرب والحكم أكثر ربحًا وجاذبية، على أي حال، فإن مجتمع التجار استمر في النمو وفي دعمه للموالي وحتى لغير المسلمين، ثم صار التجار في عهد العباسيين طبقة ثرية وهامة واثقة في قولها ومعتمدة على ذاتها، وكانوا فخورين بانتسابهم لمهنة شريفة، بل أنهم كانوا ميالين للتعالي على خادمي الدولة، باعتبارهم متورطين في مهمات أدنى أخلاقيًا ويتلقون أموالًا عليها، وأخلاقهم تعد فاسدة.

وكان الفقهاء والقضاة الذين يشرعون القوانين حسب الدين الإسلامي القويم في غالبيتهم من طبقة التجار، وكانت كتاباتهم وأحكامهم عادة تميل إلى أن تعكس روح الجماعة المؤسسة واحتياجات البورجوازية المسلمة، وقد وردت تقاليد وابتدعت أخرى، لإظهار أن مهنة التجارة تحظى برضى الله، وأن الثروة علامة على رضاه، وحتى نمط السلوك الاستهلاكي، تمتع في كتاباتهم بموافقة الله، ذلك لأنه «عندما ينعم الله بالثروة على إنسان، فإن الله يريد أن تبدو مظاهرها عليه». وكان هذا المفهوم وغيره من التقاليد، يستشهد به لتبرير ارتداء الثياب الفاخرة، واقتناء البنايات المهيبة، وشراء الأثاثات الراقية.

والحقيقة أنه في بداية حكم العباسيين، كان دور التجار في المجتمع محدودًا، وكان البيروقراطيون يفوقونهم مكانة، وكان العديد منهم إيرانيين لديهم تقليد أرستقراطي يتمثل في احتقار مهنة التجارة.

على أي حال فإنه مع حلول القرن التاسع الميلادي، بدأ ظهور التجار بين الرموز القوية ذات النفوذ في القضاء، بشرط القرب الحميم من الحكام أنفسهم، وظلت الزراعة والمضاربة على البضائع، مصدرًا لإعاشة الغالبية الساحقة من السكان، بل ومصدرًا رئيسيًا لدخل الدولة.

وأظهرت تقنيات الإنتاج الصناعي قليلًا من التطور، في صناعات مثل صناعة التحف

والأنتيكات، بينما أظهر التنظيم وحجم الإنتاج ذاته تطورًا ملحوظًا، كذلك فقد اتسع مجال التجارة سواء داخل أو فيما وراء حدود الإمبراطورية المترامية الأطراف بصورة سريعة.

وأدى نظام سك العملة المستقر والمعترف به دوليًا، مع نظام محكم من التبادل التجاري إلى تسهيل التجارة، وشجع على نمو تبادل الأعمال التجارية والمالية واسعة المدى. وقد أثرت هذه الرأسمالية الصاعدة، على الطبقات الأخرى في المجتمع، ليس فقط التجار ورجال المال، ولكن أيضًا على موظفي الدولة، وملاك الأراضي، وقادة الجيوش، حتى الأمراء أنفسهم استثمروا أموالهم في صفقات تجارية، بينما استثمر التجار جزءًا من مدخراتهم في شراء العقارات والأراضي الزراعية. وعلى نقيض ما كان يجري في أوروبا في الفترة نفسها، كان هناك تطور كبير في المدن، فأصبحت أكبر مساحة، وازداد عددها، وتعقدت الحياة فيها. وبهذا اتجه المركز الرئيسي لحياة المدينة من القلعة والتجمعات التي كانت قلب المدن الأولى، إلى الضواحي السكنية والتجارية.

وكان هناك صناع مهرة وصبية مدربين، ورحالة عادة ما انضموا إلى مشروعات على نطاق واسع بملكية عامة أو خاصة، إضافة إلى أصحاب المحلات والباعة الجائلين، وعدد من السكان لا أصول لهم والعاطلين.

وصار سوق العبيد ذا أهمية اقتصادية محدودة، فكان العبيد يظهرون بشكل أساسي في الوظائف المنزلية، كأصحاب حرف أو وكلاء مسئولين عن القصور والإقطاعيات والإشراف على الخدم وجباية الإيجارات، وتدوين الحسابات لملاك الأراضي والتجار، وتخبرنا المصادر والمراجع بالقليل عن حياة الريف، ولكن الانطباع الذي تتركه لدينا، أن تلك التغيرات بمرور الوقت كانت ذات أثر ضعيف على جموع الفلاحين والبدو، واستمرت أساليب الزراعة بلا تطور ملحوظ برغم أن محاصيل جديدة، وطرق جديدة في الري، أدخلت أحيانًا من منطقة إلى أخرى.

وأمد الريف المدن بالغذاء والمواد الخام، وذهب العائد في الأساس -على ما يبدو-

إلى أصحاب الأراضي من سكان المدن والمزارعين الأحرار. وقد أدى تركيز الملكية في أيدي التجار الأثرياء والقادة العسكريين، إلى خلق عقارات وأراضي أكبر -وإلى تحكم أكبر من الملاك- وحياة أشد قسوة للفلاحين.

وفي بدايات العصر العباسي، كان لا يزال هناك فلاحون يملكون قطعًا صغيرة من الأراضي، ويشاركون بدرجة أو بأخرى في أرباح وريع هذه الأراضي، وكانت هناك محاولات لتعديل نظام الضرائب لصالحهم. ولكن على أي حال بمرور لوقت، أجبر الفلاحون بضغوط مالية وغيرها على التخلي عن ممتلكاتهم المتواضعة لملاك الأراضي الكبار وعلى البقاء لديهم كمزارعين أجراء، أو مستأجرين للأرض، ولا تعترف الشريعة الإسلامية بعبودية الفلاح، ولكن المديون عليه أن يدفع دينه بالعمل اليدوي، أو يلاحق إذا تهرب من السداد.

وبهذا وجد بعض الفلاحين الفقراء الملاذ في اللصوصية، التي انتشرت وانضم إليها آخرون من الرعاع في المدن، بينما كانت للأقاليم الشرقية المأخوذة من مملكة فارس القديمة، مشكلات خاصة بها. ففي هذه الأقاليم، كانت حياة المدنية جديدة نسبيًّا، والضغوط الناتجة عن نمو المراكز الحضرية الجديدة ولدت شعورًا أكثر حدة وتعاطفًا.

وقد أبقت الطبقة الأرستقراطية الفارسية القديمة على مكانتها، حيث سلم العرب الفاتحون بالكثير من سلطتهم ونفوذهم في الشئون المحلية للحفاظ على تماسكها، وحافظت هذه الطبقة على ذكريات الفخر بالإمبراطورية الساسانية حديثة الانهيار، وفي بداية العصر العباسي، تحول الرجال من هذه الطبقة إلى الإسلام، وكانوا قادرين على لعب الدور الأهم في إدارة الدولة الإسلامية في بلادهم.

وفيما بعد عندما بدأت مشاعر الاستياء في الظهور لدى الجموع، استطاع هؤلاء الرجال توفير قيادة متماسكة وكفء كانت مفتقدة في الأقاليم الغربية، الممزقة اجتماعيًّا، ولا شك أن التغييرات التي مهدت وصاحبت وتلت ثورة العباسيين، قد جلبت الفرصة للبعض، والشقاء والإحباط للبعض الآخر.

وفي بعض الجوانب، تحققت أهداف المتعصبين للطائفة الراديكالية فيهم، فقد ألغيت تدريجيًّا ميزة النسب والمولد النبيل، وإلى حد بعيد أيضًا ميزة العرق، وفتح الطريق إلى الترقي وتولي المناصب الرفيعة لجميع أو تقريبًا للكثيرين المسلمين.

وبرغم الميل الطبيعي والحتمي لتشكيل أرستقراطية جديدة، فقد بقي القول بالمساواة بين البشر اجتماعيًّا، أمرًا مميزًا للإسلام حتى الوقت الحاضر، والحقيقة أن غير المسلمين، ظلوا عرضة لبعض المعوقات، لكن ظل هذا في حدود منطقية، فلم تكن معوقات عدائية، وكان الامتثال لها بمعنى ما اختياريًا؛ حيث كانت أخوة الإسلام قد صارت مفتوحة لكل من اختار أن ينضم إليها، نظريًّا -وفي الممارسة العملية إلى حد بعيد- كان أساس المواطنة في المجتمع هو الإسلام، الذي كان أيضًا مصدرًا لروح الجماعة والنظام والتشريع، وهو المحدد النهائي للهوية والولاء والمكانة الاجتماعية.

ورغم هذه التطورات الإيجابية، بقيت حالات الاستياء الطبقي القديمة، وظهرت حالات أخرى، وقد فشل العهد الجديد بشكل عام في أن يجعل شعور الناس بالتطور الاقتصادي والاجتماعي السريع إيجابيًا، وهو ما خلق شعورًا بعدم الارتياح، وقد حققت ثورة العباسيين نجاحات ملموسة اجتماعيًّا، وإن كان أثرها متفاوت في المناطق المختلفة وبين الطبقات المختلفة في المجتمع.

ومن الناحية السياسية، صارت الأمور أسوأ مما كانت عليه؛ فقد كانت الأرستقراطية الأموية مقيدة بحاجتها لضمان ولاء الأرستقراطية العربية والحفاظ عليه، والذين كانوا أصحاب سلطة ونفوذ مستمد من مصادر مستقلة عن الخليفة، وأبعد عن حدود سيطرته، أما الدولة العباسية البيروقراطية بنشاطها المدني شديد الانتظام، وجيشها النظامي المحترف، لم تعان من مثل هذا القيد.

وبرغم مظاهر التقوى الإسلامية، والتي كان العباسيون يزخرفون بها أنفسهم وقصورهم، فقد كانت حكومتهم في الواقع أكثر بعدًا عن الفكر السياسي الإسلامي مما كانت عليه الحكومة الأموية، الأكثر قربًا من نمط النظام الإمبراطوري لإيران القديمة،

ولـم يعد الخليفة الحاكم، واحدًا بين كثرة متساوية، بل صار رجل دولة لا يمكن الوصول إليه، يستولى على سلطة نافذة على مواطنيه، من خلال جهاز حكومي، صار أكثر تعقيدًا وأشد عدائية، وليس بمستغرب والحال كذلك، أن يعلن شاعر من العصر العباسي بقوة ووضوح:

«لو كان طغيان بني مروان يعود إلينا

لو كان عدل بني عباس يذهب للجحيم».

الفصل الرابع والعشرون

المفاهيم الإسلامية للثورة

في منتصف القرن الثامن الميلادي، كانت الخلافة الأموية قد سقطت وحلت محلها الخلافة العباسية، وأصبح تقليديًّا لدى الباحثين المعاصرين استخدام مصطلح «ثورة» عند الحديث عن الأحداث التي أدت إلى هذا التغيير ونتائجه، وكان المصطلح المستخدم بين المعاصرين للإشارة إلى نصر العباسيين، الكلمة العربية «دولة»، والتي صارت تعني في أزمنة لاحقة «سلالة حاكمة»، ثم بعد ذلك صارت تعني دولة بالمعنى المتعارف عليه الآن، لكن هذا على أي حال لم يكن معناها الأصلي.

فالمعنى الأساسي للمصدر «د -ا -و -ل» والموجود في لغات سامية أخرى، هو «يقلب» أو «يتبادل» أو يتناوب» كما على سبيل المثال في الآيات ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وتؤكد مصادر مبكرة أخرى، معنى «يقلب». وقت النجاح والسلطة والمنصب، أو الملكية التي يتمتع بها المرء أو الجماعة، وأحيانًا تستخدم الكلمة في سياق ما للتعبير عن التقلبات أو التغييرات أو تعاقب الثروة، وهناك الحكمة التي تقول: «الأيام دول»، وهي معنى مجازي يشير إلى أن العالم مليء بالصعود والهبوط للقوى المختلفة، فما هو لك سوف يأتي إليك برغم ضعفك، وما هو عليك لا يمكنك أن تصده بقوتك».

وفي مقال كتبه ابن المقفع (٧٢٠ -٧٥٦م)، وكان المستشار الفارسي الأول للخلفاء العباسيين، يلح على تحذير الحاكم الذي ترسخت سلطته حديثًا، بقوله «إن حكمك في

بداية تحول!!»، وبهذا المعنى أيضًا يقول ابن المقفع في حديثه عن صعود العباسيين: «عندئذ أتت هذه الدولة، ويقول «الصفا» أول خليفة عباسي في خطابه لأهل الكوفة بعد توليه الخلافة: «أنتم بلغتم زماننا، والله منحكم دولتنا». وفي مقطع آخر يقتبس حديثهم عن الدولة بمعنى زمن القوة والنصر، الذي قال به أبو مسلم وهو لا ينتمي إلى السلالة الحاكمة، ثم بمرور الوقت صار مصطلح الدولة يستخدم بشكل أكثر خصوصية للإشارة إلى تولي العباسيين الحكم، وبذلك اكتسب المصطلح معنى «السلالة الحاكمة»، ومن الجائز أن نظريات تقلب السياسة المستمدة من مصادر الإغريق أو الفرس، ساهمت في هذا الاستخدام لمصطلح الدولة.

وبرغم أنه لا توجد تصريحات عن مثل هذه النظريات في العربية، فإن هناك إشارات تظهر في كتابات متأخرة بعض الشيء، منها على سبيل المثال، في مقالة للكندي فيلسوف القرن التاسع عن الفلك -وبشكل أوسع نطاقًا- في العمل الموسوعي «رسائل أخوان الصفا» في القرن العاشر الميلادي، وطبقًا لهذه الرسائل فإن «الدولة» ترتبط بالملك أو الملكية، وهي تنتقل من أمة إلى أمة، ومن بلد لبلد، ومن سلالة حاكمة إلى سلالة أخرى، وتذكر أن هذا التغيير يحدث على فترات على مدى ٢٤٠ عامًا سبقت الرسائل.

ومما يثير الاهتمام أن الرسائل ألفت بعد حوالي ٢٤٠ عامًا من تولي العباسيين الحكم، وكان مؤلفوها على صلة بالإسماعيليين وهم جماعة نشطة من الشيعة كانت تهدف إلى الإطاحة بحكم العباسيين، واستبدالهم بسلالة حاكمة أخرى من خلفاء الإمام ينتسبون إلى النبي ﷺ عن طريق ابنته فاطمة (رضي الله عنها).

وتعد التحليلات الدورية للتاريخ، تحليلات مركزية بالنسبة لعقيدة وتعاليم المذهب الإسماعيلي والطوائف التي تنتمي إليه، وعادة ما ترد هذه التحليلات لتأكيد ودعم الدعاوي التي يدعونها بظهور المخلص المنتظر، أو المهدي المنتظر في زمن قادم.

والحقيقية أن مشاكل العباسيين لم تنته بهزيمة الأمويين وتوليهم سدة الحكم، بصفتهم ملوك بيدهم الهيمنة العليا في الإسلام؛ إذ كان عليهم أن يواجهوا سلسلة من حركات

المعارضة والتمرد المسلح من جماعات أنكرت عليهم الحق في الخلافة، وسعت إلى تولي غيرهم عرش الخلافة.

وكانت أكثر هذه الجماعات نشاطًا، وأقواهم أثرًا بين الناس، هي تلك الجماعات التي شعرت أن التغيير أو «الثورة» التي حدثت لم تمتد بالقدر الكافي لصالحها، وعليه فإن حكم العباسيين شابه ما شاب حكم الأمويين، ويجب أن يخلي الطريق لحاكم يمكنه أن يجلب تحولًا أو «ثورة» أكثر راديكالية للنظام السياسي والاجتماعي القائم.

وكانت بعض هذه الجماعات توصف -بصورة غير دقيقة- بالاسم العام «شيعة» وكانوا يأملون في تحقيق نتيجة بانتقال السلطة لنسل النبي ﷺ، بينما بعضها «الخوارج» رفضوا كل أشكال السلطة الشرعية، وسعوا إلى تأسيس خلافة تقوم على انتخاب حقيقي بموافقة طوعية، يمكن لهم إبطالها في أي وقت.

وقد ظهرت وجهة نظر مختلفة تمامًا، عند جماعة يطلق عليها أحيانًا «النابيتا»، والتي تعني «النجوم الصاعدة الصغيرة، وكان هؤلاء مؤيدين للحكم الأموي سياسيًّا، بمعنى أنهم ناصروا السلطة الشرعية للأمويين برغم هزيمتهم، وآمنوا بحق السلالة الأموية في الخلافة وتساءلوا عن الجدل الذي أثاره العباسيون وفقهائهم، لتبرير حقهم في الخلافة عن طريق العنف «الثورة».

وفي مقال كتبه «الجاحظ» حوالي عام ٤٨٠هـ يستعرض التاريخ السياسي للإسلام. ويحاول أن يبرر قيام الثورة العباسية على أسس دينية، وحق العباسيين في تنحية الخليفة الشرعي والاستيلاء على الحكم، وقد رفض بشدة قاعدة الطاعة غير المشروطة، مدعيًا بأن هذه القاعدة ضمنت في جدليات «النابيتا»:

«اللعنة على كل نظام خاطئ، وكل من يمنع كره هذا النظام أيًّا كان فهو ملعون» لكن جماعة «النابيتا» في زماننا، وغيرهم من المجددين في عهدنا، يرجعون ذلك لسوء الحكام الفاسدين. ويعتبرون رفض النظام فتنة، لأنه أن تلعن حاكم طاغية فهذه بدعة. حتى لو كان هؤلاء الحكام.... يروعون الأبرار، ويشجعون أهل السوء، ويحكمون بين الناس

بالمحاباة والخداع، ويتباهون بقوتهم، ويحتقرون الرعية ويطلقون عليهم التهم دون تحفظ.

وإذا كانت هذه الممارسة البغيضة للحكم، تصل إلى درجة الكفر وإن تعدت الخطيئة إلى الإلحاد ذاته. فعندئذ يصير عدم إدانتهم خطيئة أكبر. وكفرًا أشد... وتتفق جماعة «النابيتا» على أن أي أمرئ يقتل مؤمنًا سواء عن قصد واضح، أو حتى بذريعة معقولة فهو ملعون! ولكن إذا كان القاتل حاكم مستبد أو أمير ظالم، فأنهم لا يعترفون بشرعية أن يلعنه أو يمنعه أو يعاقبه أيًا من كان من رعيته، حتى ولو روع هذا الحاكم المؤمنين، وقتل الناس، وجّوَّع الفقير وظلم الضعيف وتغافل عن حدود الله، وأهمل جنوده، وعاقر الخمر، وتباهى بفسقه!!».

إن موقف الجاحظ هنا واضح. فالملك أو الخليفة بشر، وربما كان مذنبًا ويقترف أخطاء بشرية وآثام، لكنه يجب أن يحتفظ بحقه في طاعة الرعية له، فإذا تعدت أخطاؤه الحدود، وتغافل عن القيام بواجباته، أو اساء استخدام سلطته كحاكم، عندها يسقط واجب الطاعة له ولرعيته الحق في أو بالأحرى يجب عليهم أن يدينوه، وإذا أمكن أن يخلعوا عنه الملك ويأتوا بغيره، حيث إنه من الواجبات لا الحقوق في التشريع الإسلامي، ضد الحاكم المستبد وإنكار الملك عليه.

ويعد حق مقاومة الحاكم الفاسد في النظم الغربية غريبًا على الفكر الإسلامي،، لكن في المقابل نجد أنه في النظام الإسلامي تجب مقاومة الحكومة الفاسدة، وهو الأمر الذي كانت له في أزمنة مبكرة من الحكم الإسلامي أهمية تاريخية حاسمة.

وهذا ما قد حفظه النظام الإسلامي عن النبي ﷺ في حديثه: «لا طاعة في معصية» أو «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، والهدف من هذا الحديث واضح تمامًا، وفي غيرها من الأحاديث التي تحسم الأمر بشكل قاطع، ففي العادة، يدين الفرد بالطاعة الكاملة دون مساءلة للإمام أو الخليفة، رأس الدولة الإسلامية، وجماعة المسلمين.

لكن.. على أي حال، إذا قضى هذا الإمام بما يخالف شريعة الله، يسقط واجب

الطاعة، ووجب على المرء أن يقاوم هذا الأمر، وللوهلة الأولى يبدو هذا المبدأ قاعدة تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم مقيدة للحكم القائم، وأساسًا لتبرير الثورة في الوقت ذاته، لكننا نجد المبدأ قد تناقض العمل به نتيجة لخطأين قاتلين، أولًا -لم يفسر الفقهاء قاعدة تحدد شرعية أو عدم شرعية أمر ما من الحاكم.

ثانيًا -ليست هناك إجراءات شرعية محددة، أو آلية يمكن من خلالها إعمال القاعدة أو المبدأ المذكور ضد الحاكم.

بينما في الواقع، كانت الضغوط الاجتماعية والسياسية عادة كافية لوضع المبدأ موضع التنفيذ، احترامًا للقواعد الأساسية في فقه الرقابة على الحاكم، وهو ما يتم التعبير عنه في عدد من الأحاديث النبوية التي تعد ضعيفة الإسناد، وبمرور الزمن، أصبح واجب معصية الحاكم الفاسد، مقيدًا وصار عمليًّا في طي النسيان في المفهوم العام لدى عامة الناس في النظرية كما في التطبيق العملي.

على أي حال، فإننا نجد قاضيًا أو فقيهًا من القرن الرابع عشر الميلادي يذكر واجب مقاومة الإثم بشيء من التعديل، وينطبق ذلك إذا توافر شرطين واجبين:

الأول: إن المرء يجب أن يكون مطمئنًا لأن مقاومته لن تثير الفتنة، وأنها ستحقق الهدف منها! «إذا ما كان يعتقد أنها لن تحقق الهدف تصبح المقاومة محل تقدير، لكنها ليست إجبارية»، الثاني -لا يجب التجسس.. أي أنه يجب على المرء أن يتجنب المشاكل، فإذا لم يستطع تجنبها فلا يقاومها، إلا إذا تأكد من احتمالات نجاح هذه المقاومة بشكل مسبق!! بينما نجد في أزمنة وعهود مبكرة عن ذلك، كان هذا الموقف شديد الانهزامية والاعتدال، ولم يكن أحد قد تبناه، بل كان واجب مقاومة الحاكم الفاسد لا يزال عنصرًا دينيًّا وسياسيًا شديد الأهمية.

وكان هذا الواجب ذا أهمية خاصة لدى العباسيين الأوائل، الذين أحسوا بالحاجة إلى تبرير حركتهم بمصطلحات إسلامية، سواء حركة الاستيلاء على السلطة بثورة، أو الاحتفاظ بها ضد أي تحدي آخر.

وقد ناقش ابن المقفع تلك القضية في مقالة وجهها للخليفة المنصور (٧٥٧ -٧٥٨هـ) فيقول: هناك بعض الناس الذين يستشهدون بأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وهم يفسرون ذلك تفسيرًا زائفًا مشوشًا، فطبقًا لهؤلاء، إذا أمرنا الإمام أن نعصي الخالق تجب علينا عدم طاعته، وإذا أمرنا أن نطيع الله فعلينا طاعته، لكن... إذا عصينا الإمام في المعصية، وأطعنا الآخرين إذا أمروا بما أمر الله به، فليس هناك فرق بين الإمام والآخرين في حق الطاعة! هذا النظام يقول ابن المقفع، يعد آلية تخدم الشيطان لهدم حق الطاعة وتقويض نظام الحكم، لذلك فإنه برغم أن الرجال سواء (متساوين)، فإنهم بلا قائد يكونون لا حول لهم ولا قوة في مواجهة أي عدو.

ويقول إن هناك من الفقهاء من يذهب لأقصى النقيض، فيقول بأنه يجب علينا طاعة الإمام في كل أوامره، دون بحث في إذا ما كانت هذه الأوامر في طاعة أو معصية الله!! فليس بيننا من يستطيع أن يدعو لمحاسبة الإمام، ذلك أنه من سادة السلطة والمعرفة، ونحن رعاياه، وملزمون بالطاعة والخضوع له.

ويقول ابن المقفع: إن هذا الرأي له نفس ضرر الرأي الأول في التقليل من شأن السلطة، وإضعاف قيمة الطاعة، لأنه يؤدي إلى فساد خطير في الحكم، ويعد رخصة تسمح للعامة بالوقوع في الإثم، والحقيقة أن الحق يقع بين النقيضين، فمن الحق القول بأن لا طاعة في معصية الخالق، ومن الباطل أن نحط من شأن سلطة الإمام، بأن نمنح رخصة للعامة بعدم طاعته، فالطاعة واجبة -فقط- فيما يمس جوهر الدين من صيام وصلاة وحج، فإذا أمر إمام بعدم الامتثال لأوامر الله، وأجاز ما حرمه الله، تسقط عنه سلطته وحقه في طاعة الرعية له.

وعلى أي حال، فإن له حقًّا مطلقًا خالصًا في أن يطاع في كل أمور الدنيا، بمعنى إدارة شئون الحكم، مثل البدء في الحملات العسكرية وإنهائها. وجمع وإنفاق الأموال العامة، وتعيين وخلع المعاونين له، وإصدار القرارات على أساس من القرآن والسنة، كما أنه له الحق في قرار الحرب والسلام،... وهكذا.

وقد اتفق غالبية الفقهاء اللاحقين على تقييد واجب العصيان، فهو واجب فقط عند حدوث خرق واضح لتعاليم الشريعة ونصوص القرآن والسنة. وذهب كثيرون لأبعد من ذلك، فاستثنى السلوك الشخصي للحاكم من المبدأ، وأن القاعدة تنطبق فقط على أوامر الحاكم التي يصدرها لرعاياه، ويجوز افتراضيًا أن يخرق القانون في سلوكه الشخصي، حيث أنه يتمتع بحصانة فيما يخصه.

ويتضح لنا من المتابعة، أنه من القيم والمفاهيم الأساسية، والتي تعود للظهور في كل زمان ومكان، عن واجب عصيان الحاكم المستبد، هي قيمة الحاجة الملحة -في المجتمع الإسلامي عمومًا- لتجنب الفتنة وهو مصطلح يستخدم لوصف الحركات التي تسعى لهدم النظام الديني والاجتماعي والسياسي القائم.

ولكلمة «فتنة» تاريخ مثير للاهتمام..، والمعنى الأساسي للمصدر «اختبار» أو «يدلل على» أو «يثبت»، وبتوسيع دائرة المعنى يكون بمعنى إغراء يختبر فيه إيمان المرء وولاؤه للمجتمع. وترد الكلمة في القرآن في مواضع كثيرة بمعنى الإغراء، أو اختبار الإيمان، حيث يتم تحذير المؤمن من الفتنة حرصًا على إيمانه، وعادة ما يوحي النص بأن خطر الفتنة خطر عام أكثر منه خطر شخصي، ويؤدي إلى الاستياء والسخط، تمامًا مثل الكفر، ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٢- ١٩٣]، إن هذا المعنى من الاضطراب أو الشغب، والذي يسود استخدامه ما بعد نزول القرآن، ينعكس أيضًا في بعض الأقوال التي تنسب إلى النبي ﷺ.

ويوضح إن مفهوم الإسلام عن الفتنة يعد تطور طبيعي لمفهوم الامتثال والطاعة لأولي الأمر، بينما تعني العقيدة المسيحية الصحيحة بادئ ذي بدء، إيمان بالعقيدة والإيمان المسيحي المعرَّفة رسميًا والتي تخضع لسلطة الكنيسة في تعريفها.

وتقتضي السنة في الإسلام بداهة الولاء للمجتمع الإسلامي، والقبول بتقاليده، حيث

يتداخل الدين مع السياسة في الإسلام، ولا يمكن الفصل بينهما، وبالتالي فإن هذا الولاء يشمل الطاعة للخليفة بصفته رأس الدولة، الذي يتم تفويضه من كل من الدولة وجماعة المسلمين على حد سواء.

وتعد المعارضة الدينية له حالة خاصة، طالما كان الأمر يتعلق بالإيمان النظري أو اللاهوتي، ولهذا تصبح المعارضة فتنة تجلب الخطر وتوجب العقاب، إذا أدت إلى تمزيق الروابط الاجتماعية والسياسية بين جماعة المسلمين، أو إلى الانفصال عن الجماعة، والامتناع عن الولاء للخليفة.

ولعل النموذج الأساسي للفتنة، هو ما يطلق عليه «الفتنة الكبرى»، والذي كان مرتبطًا بمقتل الخليفة عثمان عام ٦٥٦م، وما تلاه من حرب أهلية. وقد كان مقتله على يد جماعة متمردة من المسلمين (خارجة على الإجماع)، وعين خليفة بدلًا منه، والذي واجه هو الآخر تمردًا من جماعة أنكرت عليه الحق في الخلافة، واتهموه بالتغاضي عن جريمة قتل عثمان، وحسبما رأت جماعة منهم كان «عثمان» صاحب الحق في الخلافة، وكان من قتلوه متمردين وقتلة، وكانت جريمتهم تلك تستوجب العقاب، وأولئك الذين عفوا عنهم كانوا هم أنفسهم معتدين وآثمين، بينما رأت جماعة أخرى، إن عثمان تعدى حدود الله، وكان موته لذلك إعدامًا وليس قتلًا، ووصفوا قتله بأنه عمل من أعمال العدل وتحقيق له، ولا يعد بحال جريمة، ولهذا كانت الحرب الأهلية أو الاقتتال بين الجماعتين اختبارًا عظيمًا، وضع فيه إيمان وولاء المسلمين جميعًا تحت الاختبار.

ثم بعد ذلك بزمن طويل، صارت الفتنة مصطلح تقليدي يستخدم لوصف كل معارضة تحريضية، مثيرة للفتنة أو الشغب، أو حتى تميل إلى إثارتها، وأيضًا لوصف كل معارضة للسلطة القائمة تستخدم العنف في معارضتها، فمثلًا استخدم «الكندي» مصطلح الفتنة في رسالته التنجيمية، في وصف الاضطرابات والغليان الذي يُنهي دور ما لسلطان أو نفوذ قائم، ويستخدم المصطلح ذاته في وصف الجماعات الدينية التي تذهب بهم ميولهم في الخروج عن المألوف إلى أبعد من الحدود المسموح بها في الاختلاف، خاصة تلك

الجماعات المسلحة، مثل جماعة «الخوارج»، والطائفة «الإسماعيلية».

وفي هذا السياق، عادة ما ترتبط «الفتنة» بمفهوم «البدعة»، التي تعد خروجًا عن صحيح القرآن والسنة، وفيما بعد تم استخدام المصطلح لوصف أي حركة سياسية أو اجتماعية أو دينية عنيفة، من تمرد عسكري، أو شغب مدني، أو ثورات إقليمية، وهو مصطلح يعد نموذجًا على سوء الاستخدام؛ فكل جماعة تستخدمه لوصف الجماعات الأخرى بينما تستثنى نفسها منه، وقد استخدم المسلمون الأوائل مصطلح «الفتنة» عند حديثهم عن الثورة الفرنسية.

والحقيقة أنه في العربية الكلاسيكية، هناك عدد من الكلمات لوصف «الثورة» أو «العصيان المسلح»، أكثرها شيوعًا هو من فعل «خرج» ويعني حرفيًّا أن يخرج المرء على جماعة، وفعل «قام» أو «يقوم»، أو فعل «نزّ» بمعنى يقفز أو يثب خارجًا لكي يحطم قيدًا، أو يهرب أو يطلق السراح من أسر ما، وفي صورته المشتقة، نجد الفعل «انتزى»، خاصة في المراجع الغربية في لغات شمال أفريقيا، واللغة الإسبانية، بمعنى «يثور ضد الحاكم»، أو أن يجعل المرء مستقلًا عن حاكمه.

ويقال إن «ابن فرج الجبان» كتب في القرن العاشر بينما كان في السجن، تاريخ الثوار والعُصاة المسلحين في الأندلس «تاريخ المنتظمين والقائمين في الأندلس وأخبارهم»، وبالطبع فإن هذا الكتاب -للأسف- فُقِد.

وهناك كلمة أخرى وهي «بغى»، وجمعها «بُغاة»، ومصدرها «بغاء» والمعنى الأساسي للمصدر، زيادة سوء استخدام السلطة، أو الظلم، أو التعسف. والبغي يعد خارجًا على القانون، ومعتديًا على الشريعة الاجتماعية والدينية والأخلاقية.

ومن يسيء استخدام سلطته مثل الثائر، يمكن أيضًا أن يكون حاكمًا مستبدًا، أو أن يكون غارقًا في ملذاته، أو منحرفًا جنسيًّا، والكلمة ذاتها واقعيًّا يمكن أن تستخدم لوصف الجمل المفعم بالحيوية أو العنيد، ويعد مصطلح «بغاة»، هو المصطلح الشائع لوصف الثوار في اللغة الفنية للقانون الإسلامي.

وقد أولى الفقهاء المشكلات التشريعية الخاصة بالثورة اهتمامًا كبيرًا، من ذلك تنظيم الصراع وعلاقة النظام القائم بالثوار، وحقوقهم كمحاربين وكسجناء، وقدسية ممتلكاتهم، وصلاحية الأحكام الشرعية التي تدخل في نطاق سلطتهم في الفتوى والتشريع.

وكما جرت العادة، تخفي المصطلحات والجدل بين الفقهاء حولها غرضًا غير ذلك المعلن عنه، ففي النظرية المباشرة للقانون الإسلامي، يتوجب وجود دولة مسلمة شاملة هي «دار الإسلام» على مستوى العالم، وحاكم مسلم واحد هو «الخليفة»، ولذلك، فإن النقاش والجدل بين الفقهاء حول القانون الدولي في الصراعات المسلحة والشئون الدبلوماسية وغيرها، يجب أن يتناول العلاقات بين هذه الدولة الإسلامية «دار الإسلام»، ودولة أو دول غير مسلمة فقط، ولكن الواقع أن العالم الإسلامي كان منقسمًا إلى العديد من الدول -حتى في أوقات الخلافة المبكرة- ذاتية الحكم، والمستقلة عن سلطة الخلافة، ولذا كان ضروريًّا وجود نظام شرعي لتنظيم العلاقات فيما بين هذه الدول، وقد تحقق ذلك من خلال الأدب الفقهي القائل بأن أي دولة غير دولة الخلافة، هي جماعة من الثوار أو المتمردين، وتفترض الأدبيات الفقهية أن «البغاة» في الأصل مسلمون، يوجد لديهم قوات نظامية مسلحة، ويتحكمون في إقليم ما، يصونون فيه الشريعة الإسلامية، بينما يتمثل تمردهم -فقط- في حجب الطاعة عن خليفة المسلمين.

ومن الواضح من ذلك كله، أن ما كان يدور في عقول الفقهاء أن «البغاة» لا يسعون إلى تقويض نظام الخلافة، ولكن أن ينسحبوا منه، ويؤسسوا دولة مستقلة في حدود إقليم معين.. وبكلمة واحدة، فإن جلّ اهتمامهم لم يكن بالثورة ولكن بالانفصال عن سلطة الخليفة.

وقد أوجدت الحاجة لمناقشة الثورات الأوروبية في القرن التاسع عشر والعشرين، ثم ما تلاها من ثورات إقليمية، ثلاثة مصطلحات أخرى للاستخدام في وصف «الثورة».

«اختلال»، وهي تقتصر أساسًا على الأتراك برغم أصلها العربي، وتعني الكلمة في الأساس «عدم النظام» أو الفوران، وعادة ما استخدمها الكُتَّاب الأتراك لوصف الثورات

والشغب والعصيان في القرن الثامن عشر، وأطلقوها على الاضطرابات في النظام العام أيًا كانت ظروفه، وكان المصطلح ذاته، هو الذي استخدم لوصف الثورة الفرنسية الكبرى، ومنذ ذلك الحين خصص في اللغة التركية الحديثة لوصف الفوران الثوري. ويتم استخدامه عن ازدراء ورفض لمثل هذا الفوران، ولهذا لم يستخدمه الأتراك الصغار أو الكماليون أبدًا، وإن كان قد استخدم في أحيان قليلة في وصف الثورة الروسية، بينما استخدم بشكل ثابت لوصف صعود المناهضين للأتراك الصغار عام ١٩٠٩م، واستخدم المؤرخ التركي «جودت» المصطلح في القرن التاسع عشر، في وصف الثورة الأمريكية، في واحدة من أقدم التقارير الإسلامية عنها.

أما في البلاد الناطقة باللغة العربية، فقد استخدم مصطلح «الثورة» ذاته، من المصدر "ثَوَرَ"، والذي يعني في العربية الكلاسيكية "يقوم" مثلًا -يقوم الجمل- وبمعنى آخر يثير الشيء أي يعكر صفوه، ويثير بمعنى يهيج أو يستفز... وهكذا، وفي الاستخدام المغربي خصوصًا يثور أي يتمرد على الشيء، عمليًّا نجد الكلمة استخدمت في العصور الإسلامية الوسيطة في سياقات سياسية. فنجد أن «السفاح» أول خليفة عباسي استخدم اسم الفاعل في وصف نفسه «الثائر» في خطابه إلى شعب الكوفة، بينما تبني زعيم علوي في القرن العاشر مصطلح «الثائر في الله».

ومن المؤكد أن أهمية استخدام اصطلاح الثائر أو الثائر في الله، هو إثبات أن الثائر هو الرجل الذي يجلب الاضطراب أو الفوران.

وقد استخدم المصطلح بمعنى سلبي كاتب للسيرة الذاتية للقائد صلاح الدين الأيوبي، في وصف مؤامرة خلعه من الخلافة، واستعادة الفاطميين المنفيين للسلطة، وعادة ما ينطوي المصطلح على تأسيس حكم مستقل نوعًا ما، وبذلك قبل الذين يطلق عليهم أمراء الجماعة -على سبيل المثال- الذين حكموا في إسبانيا في القرن الحادي عشر بعد انهيار خلافة قرطبة، يسمون «ثوارًا»، وفي البداية كان مصطلح الثورة يعني إثارة كما ورد في مختار الصحاح. وهو معجم عربي حديث صدر في العصور الإسلامية الوسيطة، «انتظر

حتى تهدأ هذه الثورة»، وهي توصية مناسبة تمامًا للمعنى، ويستخدم الفعل يثور، أو يثير فتنة، أو الإثارة بمعنى التحريض على الفتنة والعصيان، لتصوير مقاومة حكومة فاسدة.

كما استخدم الكتاب العرب مصطلح ثورة في القرن التاسع عشر. في وصف الثورة الفرنسية، واستخدمه كتاب لاحقون في وصف الثورات بالمعنى المتعارف عليه الآن، محلية كانت أو خارجية في زماننا هذا، وفي الاستخدام المعاصر للكلمة في العربية، نجد الاسم «ثورة»، والصفة «ثوري»، مصطلحات مقبولة على نطاق واسع من النظم الاشتراكية في مصر، وسوريا، والعراق، وفي غيرها لوصف الحركات الاشتراكية وإيديولوجياتها المختلفة، وبعيدًا عن كون هذه المصلحات تعبر عن رفض الملكية في الحكم، والتأكيد على نمط اشتراكي معين، فإنها ليست مرتبطة بنظام سياسي محدد واضح المعالم.

ونقيض «ثوري» هو «رجعي»، وهو مصطلح جديد نسبيًّا، استخدم بشكل خاص في وصف الحكومات الملكية، أو الأنظمة المحافظة، وأيضًا بعض النظم الليبرالية في الدول العربية.

إن تحديد مصطلح الثورة، واستخدامه لوصف الحكومات والجماعات الحاكمة فيها، وأصحاب الإيديولوجيات الاشتراكية، قد فتح أبوابًا جديدة لتطور علم دلالات الألفاظ، فبالنسبة للبعض، حل التضاد بين ثورة ورجعية، محل التضاد الأقدم بين الإسلام والكفر، على ذات الأرضية من الافتراض بالصراع الأبدي والانتصار النهائي للثورة كما للإسلام في نهاية المطاف، وبالنسبة لآخرين، صار مصطلح ثورة مرادف للسلطة، وبذلك فإنها تعيد عملية التطور اللفظي لكلمة دولة في العصور الوسطى، بينما ظل الاصطلاح الأخير محل اعتبار!، فالمصدر العربي الكلاسيكي للكلمة «قَلَبَ» يعني «تحول و انقلب»، والاشتقاق «انقلاب» يعني أن يتحول الشيء أو يتغير، أو ينقلب رأسًا على عقب، ويرد هذا المعنى في القرآن في الآية ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

ويستخدم الكندي في كتاباته هذه الكلمة، في وصف التحول الدوري والمحتم للسلطة، بمعنى انقلاب نظام الحكم.

واستخدم العثمانيون (الأتراك) الصغار اسم الفاعل «انقلاب» كمعادل للمصطلح الأوروبي «ثورة»، وبصورة خاصة أولئك المنفيين ذوو التوجه الراديكالي مثل محمد بيه، ووصفي بيه، اللذان قاما بإصدار جريدة اسمها «انقلاب» في جنيف عام ١٨٧٠م، بعدها، صار المصطلح هو التعبير التركي المقبول، ثم في اللغة الفارسية لوصف الثورة، واستخدم كذلك في وصف التغيرات السياسية التي وقعت في أعوام ١٩٠٨، ١٩١٩، ١٩٢٣ في تركيا وفي عام ١٩٧٩ في إيران.

بينما يعد استخدامها في اللغة العربية قليلًا، وينم عن الازدراء، والتقليل من شأن الفعل الثوري.



الجزء السابع

مفاهيم جديدة

الفصل الخامس والعشرون

مفهوم الحرية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث

في الاستخدام التقليدي كانت الحرية مفهومًا ذا دلالة شرعية لا سياسية في الإسلام، والمصطلح العربي «حر»، و«حرية»، بمشتقاته ومرادفاته في اللغات الأخرى يشير إلى حالة الرجل الحر في الشريعة كنقيض «للعبد»، بينما في بعض الفترات التاريخية وبعض الأماكن، كانت الكلمات التي تشير إلى الرجل الحر، تنطبق على جماعات مميزة بعينها، والتي كانت تعفى من الجزية أو الضرائب والأعباء الأخرى التي كانت تفرض على عامة الناس.

ويعد هذا الاستخدام الاستثنائي على أي حال غير نموذجي، بينما كان المصطلح «حر» يستخدم بمعنى فقهي فقط، دون أي مدلول سياسي، وبمدلول اجتماعي ضعيف.

وعندما ثار الجدل بين الكتاب المسلمين، حول مشكلات الحكومة الصالحة والسيئة، أشاروا إلى الحكومة السيئة بالطغيان، وكانوا بهذا يميزون بين العدل والظلم في الحكم، وبين الحكم الشرعي والحكم المتسلط؛ فالحكومة العادلة والعدل ذاته واجب منوط بالحاكم وليس حقًّا للمحكوم، الذي كان سبيله الوحيد في مواجهة الظلم هو الصبر والصلاة، وربما إبداء النصح، ولم يكن نقيض الحكم الظالم، هو البحث عن الحرية بل عن العدل، بينما نقيض الحرية لم يكن الاستبداد بل العبودية.

وتأتي الإشارات الأولى، على استخدام مصطلح «الحرية» بمعنى سياسي محدد في الدول الإسلامية، في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في زمن الإمبراطورية

العثمانية، ويعود أصلها إلى التأثير الأوروبي على الإمبراطورية، وكانت أحيانًا تظهر كترجمة مباشرة من مصادر أوروبية.

ومن المهم هنا، أن الكلمة التي اختارها المترجمون الأتراك لوصف هذا المفهوم غير التقليدي، لم تكن المصطلح المتعارف عليه في الشرع لوصف الفرد الحر (أو غير العبد)، بل مصطلح مختلف تمامًا كان يستخدم قبلها في سياقات مالية وإدارية.

ويعد مصطلح «سربستيت» Serbestiyet، تجريد لمصطلح «سربست» Serbest والذي يصف في الاستخدام التركي الرسمي «غياب حدود أو قيود معينة».

وبذلك، نجد أن المعنى في النظام العثماني -الإقطاعي والعسكري- نوع خاص من التيمار Timar (وهو شكل من أشكال الهبة يهبها المرء وهي أصلًا حق له)، معنى ذلك أن ريع التيمار يذهب إلى الملك، كنقيض للتيمار العادي، حيث يذهب ريعه إلى بيت المال التابع للإمبراطور العثماني.

وفي أول ظهور معروف في وثيقة سياسية رسمية، نجد كلمة «سربست» استخدمت في وصف الحرية الجماعية، لا الحرية الفردية، أي بمعنى الاستقلال لا الحرية بمعناها الليبرالي الكلاسيكي، ونجد ذلك في الفقرة الثالثة من الاتفاقية الروسية -التركية لكوشوك كايناجا «Kuchuk Kaynaja» (١٧٧٤م)، والتي أنهت السيادة العثمانية على خان التتار في القرم «Crimeau Tatr»، واعترفت باستقلال التتار عن كل من تركيا وروسيا، كمقدمة لاستيعابهم كأحد شعوب الإمبراطورية الروسية ١٧٨٣م، وفي هذه الاتفاقية وافقت كل من روسيا وتركيا على الاعتراف بالتتار أحرارًا ومستقلين كلية عن أي سلطة أجنبية، واعتبار السلطان العثماني زعيمهم الديني «دون تدخل في حريتهم السياسية والمدنية كما تأسست في هذا الاتفاق».

وفي هاتين الفقرتين تذكرنا اللغة والمتن ذاته، بالمدن الحرة في الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وهذا ما سبب بالضرورة صعوبة في الترجمة التي قام بها المترجمون في الباب العالي، وهم من أصول يونانية، ونجد في القاموس التركي مصطلحات وتعبيرات جديدة

تمامًا على الأتراك تظهر الإبداع في تطوير اللغة.

وقد منحت الثورة الفرنسية معنى جديدًا لكلمة «سربستيت»، واستخدمها مورال «السيد علي أفندي» السفير العثماني في باريس عدة مرات في تقاريره كترجمة لكلمة «حرية» «Liberte»، ويبدي وزير الخارجية العثماني «عاطف أفندي» فهمًا أكثر وضوحًا للمحتوى السياسي الجديد للمصطلح، في مذكرته عن الوضع السياسي الذي نتج عن الثورة الفرنسية في عام ١٧٩٨، ورأيه في الخطر الذي تمثله على الإمبراطورية العثمانية وغيرها من البلاد، وفي مقدمة مقالة له عن الثورة الفرنسية، يحكي كيف أغرى الثوار عامة الناس بإتباعهم، عن طريق وعود المساواة والحرية، باعتبارهما سبيلًا للسعادة الكاملة في هذا العالم، وبصورة أدق، فقد حذر من الأعمال التي قام بها الثوار، ثم ذكر ما قاموا به في الممتلكات الفينيسية التي استولوا عليها، وكذلك في جزر «أيون Ionian»، والمدن اليونانية الأصل الأربعة التي استولوا عليها أيضًا.

ومن خلال استحضار الثوار الفرنسيين لأنماط الحكم عند الإغريق القدماء، وإقحام شكل خاص من أشكال «الحرية»، أفصح الفرنسيون عن نواياهم العدوانية تجاه الآخرين، وقبل مرور عام على قيام الثورة، كان الفرنسيون قد قاموا بحملتهم على مصر، حيث خاطب الجنرال «بونابرت» المصريين عند وصوله، نيابة عن الجمهورية الفرنسية «المؤسسة على الحرية والمساواة»، لكنها -الحرية- على أي حال كانت مصطلحًا لا يزال بعيد كل البعد عن المعادل الشائع والمقبول للمصطلح في معناه السياسي.

وقد أبقى معجم «روفي» «Ruphy's» الفرنسي -العربي، والذي طبع عام ١٨٠٢م على كلمة Liberte «حرية» مع تقيدها بمعنى آخر «Oppose a I'esclavages» «Pouvoird'agir» عكس العبودية، أو سرَّي من مصدر عربي يعني يجول أو يطوف أو يمس الشيء مسًّا عابرًا «بحرية» وهي كلمة تعني في الاستخدام اللغوي الكلاسيكي فيما تعني، تسريح الزوجة بتطليقها، ونحن نجد أن الإشارات المبكرة لمصطلح «الحرية» في أعمال المؤلفين المسلمين إشارات عدائية، تساوي بينها وبين الفسق، وكذلك بين دلالتها

على الفسق والفوضى.

ويمكننا أن نلاحظ تغيرًا هامًّا طرأ على دلالة المصطلح، في فقرة من كتابات المؤرخ العثماني «شانيزاد» «Shanizade»، الذي توفي عام ١٨٢٦م، وكان قد كتبها عام ١٨١٥م، في تسجيله لاجتماعات مجالس الحكم، والتي صارت تقليدًا متكررًا وقتها، ولم تكن التقاليد الإسلامية ولا السياسة العثمانية تجيز التأكيد على أي مفاهيم سياسية جديدة، بينما حرص «شانيزاد» على التأسيس لمثل هذه الأحكام الصادرة عن مشاورات مجالس الحكم، مستندًا إلى السبق الإسلامي في هذا الصدد، باعتباره تطبيقًا لتقليد عثماني قديم، وكذلك أراد أن يحذر من سوء استخدامها، في ذات الوقت الذي يشير فيه إلى النتائج المفيدة لمثل هذه المشاورات «في دول منظمة بعينها»، وهو تودد يثير الدهشة تجاه تلك الدول في أوروبا -ويصف الأعضاء المشاركين في هذه المجالس، بأنهم نوعية نموذجية جديدة كل الجدة على الفكر السياسي الإسلامي.

ويتكون أعضاء هذه المجالس من مجموعتين، مجموعة «موظفي الدولة» ومجموعة «ممثلي الشعب أو الرعية»، وهم يتجادلون «بحرية» للوصول إلى اتخاذ قرار ما، واستطاع «شانيزاد» بأسلوبه هذا الغير مباشر، أن يقدم هذه الأفكار الراديكالية الغربية، مثل التمثيل الشعبي، والجدل الحر، والقرار المشترك، ثم تلى ذلك بعقود عدة، أن أصبحت فكرة الحرية السياسية أكثر شيوعًا، من خلال مناقشة القضايا الأوروبية، وترجمة الأعمال، مثل الترجمة التركية لـ «قصة إيطاليا» للمؤلف «كارلو بوتا» «Carlo Botta»؛ حيث تتكرر فيها الإشارة إلى المبادئ والمؤسسات الليبرالية، وكذلك نوقشت فكرة «الريشتستات Rechtsstat»، أو الدولة المؤسسة على حكم القانون بشكل خاص على يد العديد من الكُتَّاب المسلمين، الذين تأثروا بشكل خاص بعهد ما بعد نابليون، الذي تميز بالتحفظ دستوريًا عند تناول شئون الحكم، وكانت هذه الفكرة عن دولة القانون، تمثل نقيض حكم نابليون الاستبدادي، والانحراف الثوري والحرية الثورية أيضًا.

ومن أهم هؤلاء الكُتَّاب كان المفكر المصري الشيخ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١

-١٨٧٣م)، والذي تخرج في الأزهر، ثم عاش في باريس في الفترة من ١٨٢٦ -١٨٣١م، وكان المعلم الديني لبعثة الطلاب المصرية، وقد نشر تعليقه على ما رأى وتعلم في باريس لأول مرة عام ١٨٣٤م، ثم صدرت ترجمة تركية له عام ١٨٣٩م. وهو يشتمل على ترجمة للدستور الفرنسي مع تعليق الكاتب، ووصفه للمؤسسات البرلمانية، التي تهدف إلى تعزيز الحكم الجمهوري في إطار من القانون، وإلى «حماية المواطن من الاستبداد»، وما يطلق عليه الفرنسيون «الحرية»، كما يقول الطهطاوي هو ذاته ما يطلق عليه المسلمون «العدل والإنصاف»، بمعنى الحرص على المساواة بين الناس أمام القانون، والحكم طبقًا لتشريعاته، وامتناع الحاكم عن أي سلوك استبدادي أو غير شرعي ضد رعاياه.

وقد ساعدت المساواة في كتابات الطهطاوي بين الحرية والمفهوم الإسلامي الكلاسيكي عن العدل، في ربط المفاهيم الجديدة بالقديمة، كما ساعدت في تطبيق هذه الكتابات السياسية، في سياق طويل من التحذيرات للمسلمين والخليفة بأن يحكم بين الناس بحكمة وعدل، وبالاحترام الواجب للقانون، وأن يرعى مصالح ورفاهية شعبه الرعاية الواجبة.

وكان الجديد في ذلك عن الفكر السياسي التقليدي لدى المسلمين، هو افتراض «حق» المواطن في أن يحكم ويعامل بعدل، ووجوب إرساء السبيل لحفظ هذا الحق، ويرى الشيخ الطهطاوي -ببصيرة نافذة- الأدوار التي على «البرلمان» القيام بها، ودور المحاكم والصحافة في حماية الرعية من الاستبداد -أو بالأحرى- كما يشير هو، تمكين الرعايا من حماية أنفسهم، ويشرح كل هذا بالتفصيل، ولكن ما ظل غامضًا هو شعوره بحاجة بلده هو لهذه الأفكار والمؤسسات.

ونجد في كتاباته الأخيرة، القليل من الإشارة لمثل هذه الحاجة، حتى أن مدحه للخديوي «إسماعيل» على تأسيسه لمجلس الشورى عام ١٨٦٦م، أظهر القليل من الاهتمام الليبرالي النزعة بحقوق الرعية، وسلط الضوء على واجبات الحاكم في إقامة العدل وتطبيق مبدأ الشورى!! وفي كتابه «المرشد الأمين»، يعرف الحرية تحت خمسة

عناوين فرعية، اثنتين منها كانتا «الحرية المدنية»، و«الحرية السياسية»، وقد عرفهما في علاقتهما بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والقانونية، دون إشارة محددة للحقوق السياسية بمعناها الليبرالي، بينما كانت العناوين الثلاثة الأخرى، هي الحرية الطبيعية، الحرية الاجتماعية، والحرية الدينية.

ونجد أن الحرية السياسية لديه، هي تأكيد الدولة لحق المواطن في أن يتمتع بملكيته، وأن يمارس حريته الطبيعية، بمعنى السلطة الفطرية الأصيلة لكل الكائنات الحية في أن تأكل وتشرب وتتحرك وهكذا، والتي تحددها الحاجة إلى تجنب إيذاء النفس أو الآخر.

وكان «صادق رفعت باشا» (١٨٠٧ -١٨٥٦م)، هو المفكر التركي الذي تناول مفهوم الحرية، وإن كان أكثر غموضًا من رفاعة الطهطاوي في أفكاره النظرية، وأكثر تحديدًا في التطبيق المباشر لها في بلده تركيا، ففي مقال كتب مسودته الأولى بينما كان سفيرًا للإمبراطورية العثمانية في فينيسا عام ١٨٣٧م. وكان على صلة مباشرة «بالميتدتش» أو الأمير، نجد أنه يناقش الفروق الأساسية بين تركيا وأوروبا، ويشرح تلك الجوانب التي يمكن لتركيا أن تسعى لتقليدها من أوروبا، وكان صادق رفعت باشا متأثرًا بشدة بالرفاهية والصناعة والعلوم في أوروبا، والتي رأى فيها الوسائل المثلى لتأهيل تركيا واستعادتها لدورها الحضاري.

وهو يفسر الأمر بأن التقدم والرفاهية في أوروبا نتيجة لظروف سياسية معينة، من استقرار وهدوء، يعتمدان بدورهما على تحقيق الأمان في الحياة والملكية، والشرف والسمعة لكل أمة وشعب من شعوبها، بمعنى التطبيق الصحيح للحقوق التي تكفل الحرية.

وبالنسبة لصادق رفعت، كما هو الأمر عند الطهطاوي، فالحرية هي تطور طبيعي للمفهوم الإسلامي الكلاسيكي عن العدل، أي تعهد الحاكم أن يحكم بالعدل، وما يتفق مع القانون (الشريعة). ولكن الحرية هي أيضًا حق من حقوق الأمة، وترسيخ تلك الحقوق يعد «الضرورة الأكثر إلحاحًا» في تركيا.

وقد عبر كاتب تركي آخر عن أفكار شبيهة هو «مصطفى سامي»، وكان يعمل سكرتيرًا بالسفارة التركية في باريس. وهو يتحدث في مقال له نشر عام ١٨٤٠م، عن الحريات السياسية والدينية في فرنسا بإعجاب، وقد وجدت هذه الأفكار تجسيدًا رسميًّا لها في الأمر السلطاني من الباب العالي بالإصلاحات العثمانية العظمى (مرسوم الغرفة الحمراء للعرش السلطاني عام ١٨٣٩م)، والذي يقرر ويسعى لتأسيس حقوق المواطن في أمنه وشرفه وملكيته، وأن يحكم في إطار سلطة القانون، وهناك إشارتان محددتان للحرية في الفقرة التي تكفل «لكل فرد أن يسوى شئون ملكيته الخاصة بكل الحرية» وفي الفقرة التي تعني بالمجالس التي يقدم كل عضو فيها «تعبيرًا عن أفكاره، وملاحظاته بحرية، وبدون تردد».

مثل هذه الأفكار، كان طرحها لا يزال حذرًا ومتحفظًا. ولا يتوقع المرء من الشيخ الطهطاوي الخادم الأمين لحكام مصر، أو من صادق رفعت تلميذ الميتدتش، ومساعد الوزير الإصلاحي مصطفى رشيد باشا، ما هو أكثر من ذلك.

والحقيقة أنه يجب معاملة الرعايا بعدل، وأن تعلن القوانين التي تؤمن مثل هذه المعاملة، ولكن لا تزال فكرة أن للرعايا حق المشاركة في الحكم أو ممارسته بعيدة عن التداول، بمعنى فكرة الحرية السياسية التي تعد من حقوق المواطنة، وهو المعنى الذي أدى إلى تطور الفكر السياسي الليبرالي، والمؤسسات الليبرالية في الغرب.

وبينما تحدث المحافظون أصحاب النزعة الإصلاحية، عن الحرية في إطار من القانون، وقام بعض الحكام المسلمون بتجريب مثل هذه الحرية بإنشاء المجالس التشريعية، ومجالس النواب، إلا أن الحكم فيها في واقع الأمر كان يزداد استبدادًا، وصار حكمًا عدائيًا أكثر فأكثر!! وأدى مفهوم تحديث الحكومة إلى إبطال سلطة القوي الوسيطة التي عملت على تقوية طبقة الأوتوقراط في الدولة، مما أضعف القيود التقليدية على أدائها، كما وجهت الحكومات الأكثر فاشية، نقدًا أكثر راديكالية، حيث منحت الصحافة التي ابتدعت حديثًا وتزايد انتشارها وسطًا يسيرًا للتعبير عن هذا النقد، وأعطت أوروبا القرن

التاسع عشر إلهامًا ونموذجًا يحتذى على نطاق واسع.

وكذلك ظهر افتراض بأن بعض الحركات الثورية في لبنان، في فترات ١٨٢٠ -١٨٢١م و١٨٤٠م، ربما كانت متأثرة بإيديولوجيات الثورة الفرنسية في التحرر القومي والديموقراطية السياسية، ويستند هذا الافتراض على عدد قليل وغير مؤكد من الوثائق، ربما كانت تعكس نشاطًا لمثيري الاضطرابات، من الدعاة الذين يستهدفون إثارة الشعور العام، فيما يتصل بقضية الوجود الفرنسي، أكثر منها حركة محلية مهما كان مدى أصالتها.

ونحن نجد تعبيرًا أدق عن الأفكار التحررية في مقال عن الثورة التي قادها «طانيوس شاهين»، كتبها أحد الموارنة في كسروان عام ١٨٥٨ -١٨٥٩م، حيث قال إن شاهين كان يسعى إلى «حكومة جمهورية»، من المحتمل أنها تعني شكلًا ما من «حكومة نيابية»، وقد ساعد كل من زيادة النفوذ والأثر الأوروبي، أثناء وما بعد حرب القرم من ناحية، والضغوط الداخلية المتصاعدة سياسيًّا واقتصاديًا من ناحية أخرى، على إحياء الفكر والنشاطات التحررية في ستينيات القرن التاسع عشر، بينما أتاحت الصحافة التركية برنامجًا إصلاحيًّا لم يكن معروفًا من قبل.

وبدأت أول جريدة مملوكة للقطاع الخاص في تركيا. وهي جريدة «ترجمان الأحوال» عام ١٨٦٠م، وتبعتها عام ١٨٦٢م جريدة أخرى تميزت بشعبيتها وهي جريدة «تفسير الأفكار»، وفي المقال الافتتاحي لكلا الجريدتين، يؤكد الشاعر والصحفي «إبراهيم شينازي» «Ibrahim Shinazi»، على أهمية حرية التعبير، وكان جوهر المقال أكاديميًا بشكل قاطع.

ثم أنه في عام ١٨٢٤م أسس رجل فرنسي، إصدارًا شهريًا باللغة الفرنسية في أزمير، والذي تطور برغم الصعوبات التي لاقاها من السلطات إلى إصدار أسبوعي، لعب دورًا هامًا في شئون الإمبراطورية، وقد سببت مقالاته العنيفة، متاعب للمحرر في بعض الأحيان مع القوى الأجنبية في تركيا لا مع السلطات التركية، ونورد هنا نص تدخل السفير الروسي، الذي أورده مؤرخ تركي.

«في الواقع، يمكن للصحفيين في فرنسا وإنجلترا، أن يعبروا عن آرائهم بحرية، حتى وإن كانوا ضد ملوكهم. وقد اندلعت في أزمنة سابقة حروبًا بين إنجلترا وفرنسا بسبب هؤلاء الصحفيين في مناسبات عدة، والحمد لله أن الممالك المحروسة إلهيًّا (الإمبراطورية العثمانية) كانت محصنة ضد مثل هذه الأشياء حتى وقت قريب مضى، حتى ظهر ذلك الرجل في أزمير، وبدأ في نشر جريدته.... أننى أرى أن من الأفضل منعه...».

وقد صدر التنظيم الرسمي الأول للكتب والمنشورات في تركيا عام ١٨٥٧م، وأعلن أول قانون للصحافة عام ١٨٦٤م، وكان سبب صدور هذا القانون، انتشار الأفكار التحررية كالهواء.

وفي سوريا، كتب المؤلف المسيحي «فرانسيس فتح الله المراش» عام ١٨٦٦م. حوارًا عربيًا مجازيًا، احتوى على جدل فلسفي وسياسي عن الحرية، والشروط الواجبة للحفاظ عليها.

بينما كان البحث الذي أعده الكاتب المسلم الشهير «خير الدين باشا» مباشرًا وسافرًا في محتواه السياسي، وهو أحد مؤلفي القانون الدستوري التونسي لعام ١٨٦١م، في بحثه هذا نجد برنامجًا محافظًا للإصلاح، يختبر فيه خير الدين مصادر الثروة والقوة في أوروبا، ويرجعهما إلى المؤسسات السياسية التي تكفل العدالة والحرية، وفي تعريفه لكل من العدالة والحرية، يقدم توصيات متحفظة بعض الشيء، وربما كانت غامضة، عن كيفية تأمين وتحقيق «العدالة والحرية» في الدولة الإسلامية، دون الخروج عن تقاليد ومؤسسات الحكم في الإسلام، وذلك بالاعتماد على مبدأ «الشورى»، حيث يرى أن تقديم المشورة للوزراء والنخب الحاكمة، هو المعادل الإسلامي الأصيل للحكومة النيابية والدستور في النظام الأوروبي.

ونلاحظ أنه لا كبير الوزراء في تونس في أعوام ١٨٧٣ -١٨٧٧م، ولا الوزير الأعظم في تركيا أعوام ١٨٧٨ -١٨٧٩م قام بأي إجراء، من شأنه استعادة الدستور الذي أوقف

العمل به في كلا البلدين، وفي قصيدة غنائية أرسلت إلى «رشيد باشا» بمناسبة صدور المرسوم العالي للإصلاح عام ١٨٥٦م، يقول «شينازي» للباشا الإصلاحي: «لقد جعلتنا أحرارًا وقد كنا عبيدًا للظلم»، ويستطرد: «إن المرسوم الذي أصدرته، هو عمل لتحرير العبيد في رأيي. وهو ينبئ السلطان بحدود سلطته».

إن التطبيق الراديكالي لمثل هذه الكلمات، أي استبدال مفهوم العدل بمفهوم الحرية، اعتبار العدل نقيض للطغيان والاستبداد، واقتراحه بتقييد سلطات السلطان، قد تطور وفسر بوضوح في أواخر الستينيات من القرن التاسع عشر وفي السبعينات على أيدي جماعة الليبراليين الوطنيين، الذين عرفوا بالعثمانيين الجدد أو الصغار.

وبرغم أن الأفكار السياسية للعثمانيين الجدد صيغت بمصطلحات إسلامية، وارتبطت في بعض الأحيان بجهود العودة إلى تقاليد إسلامية، فإنها تبقى ذات أصل أوروبي، وتعبير عن نوع من التكييف الإسلامي العثماني للقومية الليبرالية السائدة في أوروبا في ذلك الوقت، وكان نموذجهم المثالي لهذه الأفكار، البرلمان البريطاني في ويستمنستر، وكانت إيديولوجيتهم مستمدة من التعاليم الليبرالية للتنويريين من رواد الثورة الفرنسية، كما كانت منظماتهم وتحركاتهم التكتيكية، عبارة عن إعادة تشكيل لنمط الجمعيات السرية في كل من إيطاليا وبولندا، ونجد الكلمتان الرئيسيتان اللتان تتمحور حولهما الكتابات السياسية للعثمانيين الجدد، هما «فاتان» Vatan أو «أرض الآباء»، و«الحرية».

وكانت «حرية» اسم جريدة أسبوعية أصدرها العثمانيون الجدد من المنفي في لندن في الفترة من يونيو ١٨٦٨ وحتى إبريل ١٨٧٠، وفي جنيف من إبريل -يونيو ١٨٧٠م، وفي هذه الجريدة كما في غيرها من الكتابات، يفسر العثمانيون الجدد تأويلهم للحرية (وعلى رأسهم نامق كامل ١٨٤٠ -١٨٨٨م) على أنها سيادة الشعب التي تكفلها حكومة نيابية ودستورية، وبالنسبة لنامق كمال كما لغيره من الكُتَّاب المسلمين الأوائل، فإن واجب الدولة الأساسي، يظل أن تحكم بعدل، لكن العدل لا يعني مجرد الاهتمام برخاء الرعية، ولكن احترام حقوقهم السياسية أيضًا، ويجب مراعاة تلك الحقوق من خلال مؤسسات

ملائمة.

«لكي يبقى أداء الحكومة في حدود العدل، لابد من وجود مبدأين أساسيين، أولهما أن تكون القوانين التي تدير بها الحكومة شئون الحكم معلنة للعالم لا أن تظل مفهومة ضمنًا أو مطلقة وثانيهما هو مبدأ الشورى، والذي يمكن أن يحجم السلطة التشريعية للحكومة».

ويحاول نامق كامل كما فعل من سبقوه، أن يطرح هذه الأفكار باعتبارها تطورًا طبيعيًا للأفكار الإسلامية التقليدية، بحيث يتطور مفهوم العدل إلى مفهوم الحرية، والشورى إلى مفهوم التمثيل النيابي، إلى هذا الحد كان نامق ومعاونيه، سباقين إلى تحقيق أهدافهم متأثرين بالكتاب التقدميين في القرن التاسع عشر، وكذلك بالحكام الذين أنشأوا ما يشبه المجالس النيابية، وأصدروا مرسومات سلطانية لتنظيم عمل الحكومة.

لكن العثمانيين الجدد، ذهبوا بعيدًا لأبعد مما وصل إليه من سبقوهم، الذين تحفظوا في الفكر والتنفيذ، فقد رأى نامق أن مجلسًا للشورى، حتى وإن كان منتخبًا لا يكفي، فجوهر الأمر -كما رأى- أن يكون هذا المجلس هو الذي يتولى مقاليد السلطة التشريعية وحده، أي يحجبها عن الحكومة تمامًا، ويجب لمثل هذا الفصل بين السلطات، أن يحافظ عليه «بدستور» مكتوب، وهو يدعم ذلك بالفكرة الراديكالية عن سيادة الشعب، التي يصفها نامق كامل بالبيعة الكلاسيكية، وهو المصطلح الشرعي لعميلة تنصيب خليفة للمسلمين، طبقًا للشريعة الإسلامية المعترف بها، «إن سيادة الشعب، التي تعني أن سلطة الحكومة تُستمد من الشعب، والتي يطلق عليها بلغة الفقه والشريعة «بيعة»... هي حق مستمد بالضرورة، من استقلال المرء وحريته التي يتمتع بها كل فرد بشكل طبيعي».

ولم ينخدع نامق كامل، بالجوانب الليبرالية الظاهرية أو حتى الدستورية للإصلاح في الإمبراطورية، فلم يكن في رأيه مرسوم الإصلاح الصادر ١٨٣٩م -كما أدعى البعض- حقًا للبراءة الدستورية. بل أنه يعد وسيلة لإدارة شئون الحكم على النمط الغربي، «لم يكن المرسوم قاصرًا على المبادئ العامة للقانون التي وضعت في مقدمة الدستور عن الحرية الشخصية وحدها، والتي فسرها المرسوم بأنها أن يأمن الفرد على حياته، وملكيته،

وشرفه، لكنه -المرسوم- أعلن أيضًا عن مبادئ أساسية أخرى، مثل حرية الاعتقاد، وسيادة الشعب، والشورى في الحكم، بمعنى حكومة نيابية مسئولة أمام الشعب، وبذلك اتخذ المرسوم طبيعة وشكل دستور أساس...».

ومع صدور الدستور العثماني الأول عام ١٨٧٦م، بدى أن برنامج العثمانيين الجدد الليبرالي في طريقه للتحقيق، حيث نجد أن الفقرة العاشرة من الدستور، تقر بالحرية الشخصية التي لا يجب الاعتداء عليها، وتتناول الفقرات التالية، حرية العبادة، وإصدار الصحف، وتكوين الجمعيات وهكذا، وكذلك الحرية التي لا يمكن انتهاكها أو الاعتداء عليها بأي تجاوز أو إجراء إداري.

على أي حال، فإننا نلاحظ أن الدستور في شروطه السياسية كان أقل ليبرالية، فالدستور نفسه لا ينبع من سيادة الشعب، بل من الإرادة السياسية للحاكم، الذي يحتفظ بالحقوق والامتيازات التي لا يحظى بها سواه، بينما يعترف الدستور بشكل روتيني ميكانيكي لا حماسة فيه بمبدأ الفصل بين السلطات!!

أيًا كانت الصياغة، فإن الدستور طبق بصورة إيجابية لفترة قصيرة، ففي فبراير ١٨٧٨م تم حل البرلمان، ولم ينعقد مرة أخرى على مدى ثلاثين عام بعدها، وفي عهد السلطان «عّبد الحميد الثاني»، صارت كلمة «حرية» محرمة، وكل ما تحتوي عليه من دلالات وأفكار صارت بلا أهمية.

وقد كان المصدر الرئيسي لأفكار وتطلعات الأتراك التحدثيين هو النمط الغربي، الذي أعطى لهم أمثلة مادية عن فوائد الحرية، والاستدلال العقلي على سبل الوصول إليها.

«عندما تتأمل هذا التقدم البشري المذهل -كما كتب دبلوماسي تركي شاب عام ١٨٧٨م من باريس- لا تنسى أن هذه الإنجازات نتيجة مباشرة للحرية، فالحرية تحمي الفرد والجماعة، وتحقق للشعوب والأمم السعادة والرفاهية. وبدون حرية لا يوجد أمان، وبدون أمان لا يوجد سعي، وبدون سعي وعمل لا يوجد رخاء، وبدونه ليست هناك سعادة..».

وقد اتجه الأتراك التحديثيون «العثمانيون الجدد» بأبصارهم وتطلعاتهم إلى «فولتير» «Voltaire»، و«مونتسيكيو» «Montesequieu» وقرأوا كتابات «هيجل» «Haeckel»، و«بوشنر» «Buchner»، و«جوستاف لوبون» «Gustave le Bon»، وربما فضلوا الأخير لتعاطفه مع الإسلام، وكذلك قرأوا «سبنسر» «Spencer» و«ميل» «Mill» وكثيرين غيرهم.

كتب «حسين رحمي» عام ١٩٠٨م يقول:

«إذا كان هناك اليوم رجال يمكنهم أن يكتبوا ويفكروا ويدافعوا عن الحرية، فإنهم هؤلاء الذين استنارت عقولهم بالثقافة التنويرية في أوروبا، في تلك الأيام السوداء الكئيبة نجد أن أصدقاءنا ومرشدينا، هم أولئك الذين كانوا منارة فكرية في الثقافة الغربية، لقد تعلمنا حب التأمل والتفكير وحب الحرية من هؤلاء».

والحقيقة أن الحرية بمصطلح سياسي عملي، تعني وجود حكومة دستورية، وإنهاء نفوذ طبقة الأوتوقراط، واستعادة الدستور، وحماية حقوق المواطنين بإجراء انتخابات حرة لبرلمانات حرة، لكن الحرية لم تعد شأنًا سياسيًّا خالصًا، فلدى البعض من مؤيدي الأفكار المادية والدنيوية، ينطوي معنى الحرية أيضًا على التحرر أو الحرية الثقافية، وتحرير العقل من القيود الظلامية، وكل ما من شأنه إعاقة التطور والمعرفة، وربما كان أول من أدرك المعنى الاجتماعي والاقتصادي للتحرر أو الليبرالية، هو الأمير صباح الدين (١٨٧٧ -١٩٤٨م)، الذي سعى لقيادة تركيا بتحويلها من نظام شمولي، إلى نظام فردي بإتباع سياسة فيدرالية لا مركزية، وبتشجيع المبادرات الخاصة، فقد أسس عام ١٩٠٢م جمعية كرست جل جهدها لتحقيق هذا الهدف، وكانت هذه الأفكار ذاتها ملهمة للتحالف الليبرالي الدولي، الذي برز عام ١٩١٨م كنِد لاتحاد الأتراك الجدد وحزب التقدم.

ونحن نجد في كتاب المؤلف المصري الشهير «قاسم أمين» «تحرير المرأة» تضمينًا مثيرًا للاهتمام، للمعنى الاجتماعي في كلمة حرية.

وقد أطلقت ثورة الأتراك الجدد عام ١٩٠٨م، وترسيخها لنمط من الحرية ذا أثر بالغ في التعبير والفكر، جدلًا عنيفًا حول مشكلة الحرية في ذاتها، ومشكلة الحرية في جدليتها

مع المشكلات الأخرى، وتحليلها ومناقشة وجهات النظر المختلفة حولها، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك الحرية الدينية، وكلها وجدت من يدافع عنها، ولأن الروابط بين طبقة الأوتوقراط الحاكمة، والرقابة النيابية أو الدستورية كانت قد تفككت، فإن الأتراك الجدد في جدلهم حول الحرية انتهوا إلى عدم الاهتمام بترسيخ هذه الروابط أو تقنينها.

ولم تختلف المناقشة حول مفهوم الحرية في تركيا الحديثة، تحت حكم الجمهورية الأولى والثانية، اختلافًا يذكر عما دار في أوروبا، ولم يتسن التعبير عن هذا المفهوم في مصطلحات إسلامية أصيلة.

ولقد لعب رعايا الإمبراطورية العثمانية من أهل البلاد العربية، دورًا محددًا في حركات التحرر من البداية، ففي مارس ١٨٦٧م، نشر الأمير «مصطفى فاضل باشا» من مصر في مجلة ليبرتي «Liberte» الفرنسية، خطابًا مفتوحًا للسلطان العثماني ينصحه فيه بأن يضع دستورًا للإمبراطورية، كما قام الأمير فاضل بوضع أول ميثاق، وساعد العثمانيين الجدد المنفيين ماليًا، ثم نجح بعد ذلك عن طريق أخيه الخديوي/ إسماعيل في صعودهم، حيث رأى الخديوي فيهم أداة لتحقيق أهدافه السياسية.

وفي جريدة «حميديان تايمز» «**Hamidian Times**»، وهي من أولى الجرائد الليبرالية التي صدرت في المنفي على يد سليم فارس (ابن الصحفي العربي أحمد فارس الشدياق مراسل السلطان) ظهرت إشارات إلى الحرية، ثم صدرت في لندن عام ١٨٩٤م تحت اسم «الحرية»، وكان هذا استدعاء نابضًا بالحياة للجريدة الأسبوعية التي أصدرها من قبل العثمانيون الجدد، وقد حثه عملاء السلطان كي يوقف نشر الجريدة.

هناك أيضًا الأمير «أمين رسلان» من لبنان، والذي أصدر جريدة عربية في باريس عام ١٨٩٥م، وكذلك «خليل غانم» السفير السوري السابق والنائب في البرلمان العثماني عام ١٨٧٦م، والذي أصبح من الناشطين في دوائر العثمانيين الجدد، وقد وجد الجدل والنقاش لدى العثمانيين والأتراك الجدد صدى له في الإصدارات العربية، التي كانت

تمثل تكييفًا إقليميًا للأفكار التي كانت تتردد بين الجماعات التركية الحاكمة في هذه الفترة.

وفي مصر، إبان الحكم الخديوي، وتحت الاحتلال البريطاني فيما بعد، ظهرت الأفكار التحررية السياسية عبر مسارات مختلفة، متأثرة بأوروبا وبالأحداث والحركات السياسية في الإمبراطورية العثمانية (بدرجة أقل)، برغم أثر هذه الأحداث والحركات على الحياة السياسية في مصر، وكان العديد من رواد الفكر من المهاجرين الذين يتحدثون بالعربية من الأراضي العثمانية، وكان لوجود هذه الشخصيات التركية المهمة -وإن كان عرضيًا- ولنشاطهم في مصر أثر واضح مثل «الأمير/ صباح الدين»، وعبد الله جودت (١٨٦٩ -١٩٣٢م)، وكتب «والي الدين يكن» -وهو من أصل تركي- (١٨٧٣ -١٩٣١م) العديد من المقالات، وساهم في تشكيل سياسات الأتراك الجدد، وتناولت مقالاته المكتوبة بالعربية، المشاكل السياسية والاجتماعية بشكل خاص.

وكانت للترجمة التي قام بها «عبد الله جودت باشا» لكتاب «فيتوريو الفييري» «الطغيان» «Della Tirannide»، أثرًا مهمًا، وقد طبعت هذه الترجمة التركية لأول مرة في جينيف ١٨٩٨م بعنوان بسيط «الاستبداد»، ثم أعيد طبعها باللغة العربية في القاهرة عام ١٩٠٩م، ويبدو أن هذه الترجمة هي أصل الإعداد العربي لكتاب الفييري، والذي قام به الكاتب الحلبي -والذي كان قد نفي إلى مصر- «عبد الرحمن الكواكبي» تحت عنوان «طبائع الاستبداد».

وهناك مناقشة جدلية أثيرت في مصر بعد الشيخ رفاعة الطهطاوي، وإن لم تلاحظ وقتها، والتي قام بها الشيخ الأزهري «حسين المرصفي»، في رسالة «الكلمات الثماني» التي كتبها محللًا ثماني مصطلحات سياسية شاع ترديدها، بهدف تنوير الشباب في زمانه بمدلولاتها، وكانت إحدى هذه الكلمات كلمة «حرية»، التي يختبرها ويفند دلالتها بمصطلحات طبيعية واجتماعية، على أنها تمثل الفرق بين الرجل والبهيمة، وهي السلوك الإنساني الدال على الخصوصية والتكاتف الاجتماعي بين الناس، وتحدث عن الحاجة

لتعاون اجتماعي، واعتراف متبادل بين الناس بالحقوق، وقد أدرك الشيخ المرصفي ضرورة الحرية بمعناها الطبيعي والاجتماعي، ولكنه حذر من غموض قراءة الشباب لمفهوم الحرية دون تحديد لوجهتها، في مجال الحرية السياسية.

وعلى الرغم من هذه الكتابات التي كتبها العرب والأتراك، نجد أن تأثير الفكر السياسي الليبرالي في أوروبا تنامى، ووجد تعبيرًا عنه دائمًا في الكتابات العربية والتركية، حيث طرحت مزايا الحرية، ودافعت عنها بصور شتى.

وما زالت الحرية لدى البعض، وإن كان فهمها غامضًا، هي التعويذة السرية وراء رخاء وقوة أوروبا والغرب، ولهذا فهم يدعون إلى تبنيها للوصول إلى قوة ورفاهية شعوبهم. بينما تعني الحرية لدى البعض الآخر، إقامة نظام دستوري محل الاستبداد الذي يتوجب القضاء عليه، وهو الذي يعرف مرتبطًا بحكم السلطان عبد الحميد الثاني.

ولعل أكثر وآخر تأييد لاقاه الموقف الليبرالي الكلاسيكي في الكتابات العربية، هو ذلك الذي طرحه المفكر المصري «أحمد لطفي السيد» (١٨٧٢ -١٩٦٣م)، وقد كان لطفي السيد تلميذًا «لجون ستيوارت ميل» **John Styort Mill**، وغيره من الليبراليين في القرن التاسع عشر، ونجد أن الحرية في مركز دائرة فكره السياسي. فالحرية عنده تعني أساسًا حقوق الفرد أي حريته الطبيعية التي تعرفها وتحميها الحقوق المدنية، والحقوق المدنية بدورها يتم تأمينها عن طريق ترتيبات سياسية وقانونية (تشريعية) تتولاها مؤسسات نيابية. وعنده يجب أن يظل دور الدولة وحقها في التدخل في شئون الفرد عند حدودها الدنيا، ويجب تأمين حرية الفرد والأمة معًا بوجود صحافة حرة، وقضاء مستقل، ونظام دستوري يكفل الفصل بين السلطات.

ويولي لطفي السيد نفس الأهمية لحرية الأمة، والتي لها حقوق طبيعية مشتركة ومنفصلة عن حرية الأفراد وإضافة لها، بحيث تتحقق حرية الأمة من حرية مواطنيها. وبرفضه لأسلوب حكم الخديوي إسماعيل ككل، وعدم تأييده للقومية العربية، فقد رأى أن الأمة هي الأمة المصرية، وناضل من أجل تحريرها من كل أشكال الحكم الأجنبي،

واستبداد الطبقة الحاكمة من أبنائها. واستمر التفسير الليبرالي لمفهوم الحرية. في إيجاد مؤيدين ومناصرين له، خاصة بعد ثورة الأتراك الجدد عام ١٩٠٨م، ثم بعد تحقيق النصر العسكري لأنصار الديمقراطية وتأسيس الجمهورية بعدها بعشرة سنوات.

ولكن وفي ذات الوقت، كان هناك تفسيرًا جديدًا للحرية، يكتسب أرضية واسعة من التأييد، وكان هذا التفسير نتيجة لانتشار الاستعمار والإمبريالية، وصعود الحركات القومية. وكانت الحرية في المفهوم القومي مرادفًا للاستقلال، أي سيادة الدولة الوطنية سيادة غير منقوصة بوجود أي سلطة أجنبية. ففي غياب أي سلطة أجنبية، يمكن أن نصف أمة ما بأنها حرة، بغض النظر عن الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها.

وكان لهذا التفسير أثرًا أقل بين الأتراك، الذين كان استقلالهم -وإن كان مهددًا- وضعًا لم يتغير، بينما كان للتفسير أثره البالغ بين الشعوب العربية، التي كان إنهاء الحكم الأجنبي فيها، هو الأساس لقيام أي حياة سياسية طبيعية. وبالطبع لم تكن الحرية الفردية أبدًا، موضوعًا ذا أهمية أثناء فترة السيادة البريطانية والفرنسية على معظم البلاد العربية. وبرغم أنها -الحرية الفردية- كانت مقيدة في العادة، ومعلقة في أحيان أخرى، فإنها كانت إجمالًا تمارس بصورة أكثر رحابة، وكانت لها حماية أفضل عما كانت عليه قبل الاستعمار الأوروبي، أو بعد قيام الحركات التحررية في البلاد العربية.

فقد سلمت الأنظمة الإمبريالية بالحرية، لكنها رفضت استقلال البلاد، وكان من الطبيعي أن ينصب العداء للإمبريالية على مفهوم الاستقلال عن الحكم الأجنبي، ويهمل معنى الحرية الشامل. وكنوع من رد الفعل القومي ضد الغرب رفضت الحكومات الوطنية -بعد الاستقلال- مبدأ الديموقراطية بمعناها الأوروبي، واعتبرته نوعًا من الوهم، ولا فائدة ترجى منه للمسلمين. فكلمة الحرية والتحرير احتفظت بسحرها، ولكن أفرغت من محتواها ومدلولها عن الحرية الفردية، التي كانت محل اهتمام المسلمين في القرن التاسع عشر.

وبرغم الأصوات القليلة التي ظلت تتحدث عن حقوق الفرد الشخصية، والكتابات التي استخدمت فيها كلمة لوصف تحرر المرء أو العتق من العبودية، ومن قيود التقاليد وغيرها، فإن معظم الذين استخدموا الكلمة كانت الحرية لديهم معنى إجماليًّا، ولا تمت للحرية الفردية بصلة، ولكن عندما ثبت أن هذا المعنى غير كاف، أعيد تفسير الكلمة في سياق مصطلحات اقتصادية -فقط- وإن كان هذا على نحو ظاهري غالبًا، لكي تدل على غياب مفهوم الاستثمار الخاص.

وقد بدت فكرة الحرية السياسية -بالمعنى الليبرالي الكلاسيكي- في حقبة الخمسينات والستينات فكرة ميتة لا حراك فيها في معظم البلاد العربية، بينما كانت تحتضر في غيرها من بلاد العالم الإسلامي.

وقد شهدت بدايات السبعينات، علامات على إحياء الاهتمام بالحرية السياسية، مرتبطًا بالتحرر من الوهم الذي تزايد، من التحليلات التي فرضت على الشعوب لتفسير معنى الحرية.

وازداد الاهتمام بالحرية مع نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات، عندما رأى كثيرون في الديموقراطية الليبرالية بديلًا وحيدًا عن الأصولية الدينية، التي فجرت أزمات حادة تزداد سوءًا يومًا بعد يوم في المجتمعات العربية الإسلامية بشكل عام.

الفصل السادس والعشرون

المصطلحات السياسية العربية المعاصرة

كان على العرب أثناء المائة عام المنصرمة، مثلهم مثل العديد من الشعوب في آسيا وأفريقيا، أن يجدوا كلمات جديدة لوصف سلسلة من المفاهيم وتسمية المؤسسات السياسية في الغرب، والتي كانت غريبة على تقاليدهم، وفرضت عليهم أو تم استيرادها. ولأن هذه المفاهيم وتلك المؤسسات نشأت مستمدة من التاريخ الأوروبي، وتم التعبير عنها بمصطلحات تتلاءم وطبيعة الفكر في أوروبا، كانت هذه اللغة السياسية الجديدة غريبة وصعبة، وبقيت كذلك في دول آسيا وأفريقيا، حتى عندما بدأت البني والتركيبات السياسية نفسها في التغير. ولم يتح التاريخ العربي، أي مقدمات للحقائق والأفكار السياسية الجديدة، وبرغم ثراء اللغة، إلا أنها افتقرت إلى الكلمات التي يمكن أن تصف هذه الحقائق والأفكار.

وفي تدبيرها واستنباطها لمفردات للسياسة المعاصرة، استرجعت اللغة العربية أربع وسائل أساسية، وهي الاستعارة، أو التجديد، أو ترجمة المفردة المستعارة، أو إبداع مفردات جديدة، وتعد الاستعارة أقل هذه الوسائل أهمية فعلى عكس اللغات الأخرى مثل التركية أو حتى العامية العربية، فقد قبل الأدب العربي المعاصر القليل جدًّا من الكلمات المستعارة من لغات أخرى، وحتى هذه الكلمات برغم كونها أجنبية كمفردة على المعجم العربي، إلا أنه تم استيعابها في العادة نحويًا.

وفي الأصل، وردت المفردات السياسية المستعارة، مُعرفة بمرجعها الأجنبي، وقد تكون هذه المفردات تصف مؤسسات مثل «برلمان»، أو وظائف مثل «قنصل» أو حركات

سياسية و إيديولوجية مثل «بلشفي» أو «فاشيستي»، ويندر الآن استخدام كلمة «بلشفي»، بينما تستخدم كلمة «فاشيستي» على نطاق واسع، في العادة مرتبطة بمعنى نازي، بوصفه مصطلح غير محدد يساء استخدامه لوصف المعارضين السياسيين والقوميين.

وهناك كلمتان أخريان، لهما تطبيقات عامة أكبرهما، «ديكتاتوري» و«ديمقراطي»، أو «ديكتاتورية» و«ديمقراطية».

ومصطلح ديكتاتوري عادة ما يستخدم لازدراء النظام السياسي الذي يخضع لحكم الفرد، بينما مصطلح ديمقراطي يستخدم بمعان متعددة على مدى واسع، ويشمل معان مستمدة من أوروبا الشرقية والغربية، ومن أمريكا الشمالية والجنوبية، كما من التقاليد النظرية والخبرة الإنسانية.

وقد يبدو مثيرًا للدهشة للوهلة الأولى أنه كان على اللغة العربية استعارة كلمة ديمقراطي؛ فالفكرة ذاتها لم تكن جديدة كلية، ومن الممكن أنها كانت معروفة للباحثين من خلال الترجمات والتعديلات العربية للكتابات السياسية عند الإغريق؛ حيث ترجمت «نظام حكم ديموقراطي» أو دولة ديموقراطية إلى مدينة جمهورية.

لكن هذه الترجمات على أي حال، لم تكن واسعة الانتشار في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وربما كان لمن قرأوها العذر في إدراك الصلة بين الأنظمة السياسية التي وصفها فلاسفة العصور القديمة والوسطى، وبين الأفكار والممارسات التي كانت تدعي «ديموقراطية» في أيامهم.

ويمكن أن نلاحظ نفس الشيء في مفردات مثل «جمهورية»؛ ففي اللغة العربية الكلاسيكية، نجد أن المقابل التقليدي للكلمة اليونانية دولة جمهورية ذات الأصل اللاتيني «res Publics or Politeia»، وهي كلمة من أصل أرمني بمعنى «مدينة» وتعني حق الدولة في الحكم والتشريع.

كانت «مدينة» مفردة مهمة إلى حد بعيد حتى يتم وصفها سياسيًا بدقة، وعندما شهدت

البلاد التي تتحدث العربية في أواخر العصور الوسطى، جمهوريات في فينيسيا وغيرها، شعروا بالحاجة إلى استنباط مصطلح خاص بهم.

وحتى قيام الثورة الفرنسية، لم يكن المسلمون قد وضعوا مفردة جديدة لوصف جمهورية، وقد وضعوها لإدراكهم لبروز ظاهرة سياسية جديدة مع الثورة.

وكانت هذه المفردة، مثل العديد من المفردات العربية في القرن التاسع عشر، ابتكارًا تركيًا أكثر منه عربيًا خالصًا؛ حيث كان الأتراك هم أول جماعة مسلمة حاكمة تواجه الحقائق السياسية الجديدة، وتقرأ أدبياتها المعاصرة؛ لذلك شعروا بالحاجة إلى معجم جديد حتى يتناولوا المفاهيم الجديدة بالتحليل والمناقشة. وقد كانت اللغة التركية هي اللغة السائدة في الإمبراطورية العثمانية في آسيا الوسطى، ولفترة في مصر وجزء من شمال أفريقيا، وعندما تراجعت اللغة التركية عن سيادتها، صارت اللغات الأوروبية هي السائدة، الفرنسية، والروسية، والإنجليزية، والإيطالية. وكانت اللغة العربية بذلك، قد حققت نجاحًا باهرًا -وإن كان متأخرًا- حيث استفادت من معجم المفردات الجديدة والتي صاغها الباحثون العثمانيون ورجال الدولة والصحفيون منهم.

إن اللغة العربية لغة كلاسيكية بالنسبة للطبقة المتعلمة في تركيا، وكانت الأساس الذي طوروا لغتهم عليه، مثلما اعتمد الأوروبيون على اللاتينية واليونانية. ونحن نجد أن مفردة ما وراء الطبيعة والتليفون على سبيل المثال، مفردات مستعارة من اليونانية للإنجليزية، ولكن الفروق التاريخية والثقافية في كلاهما واضح. فكلاهما له مقابل عربي في التركية، بينما العديد من الكلمات مثل ما وراء الطبيعة في اللغة الإنجليزية، مستعارة من ثقافة مبكرة عليها وكذلك الأفكار الدالة عليها، أما مفردة التليفون فهي صياغة أو اشتقاق مبتكر. وعندما يتم تبني مثل تلك الكلمات في لغاتها في أصلها اللغوي تاريخيًا، تظل كلمات أصيلة معجميًا، لكنها دخيلة من ناحية الدلالة اللفظية.

هذه المفردات ذات الصياغة الجديدة تشكل معًا جزءًا مهمًا من مجمل مفردات اللغة السياسية في العربية المعاصرة، فكلمة جمهورية صياغة عثمانية ظهرت في نهايات القرن

الثامن عشر. وهناك مصطلح عربي ظهر وقت الاحتلال الفرنسي لمصر. وهو «مشيخة» والذي لم يلق قبولًا شائعًا، واختفى في فترة قصيرة، والآن فإن «جمهورية» هي الكلمة المعترف بها لوصف النظام الجمهوري في كل الدول العربية.

وهناك مفردتان عثمانيتان لهما استخدام شائع في الوقت الحاضر هما «قومية» و«اشتراكية»، وكلاهما يعود للقرن التاسع عشر، فكلمة قفيم «kavim» من المصطلح العربي «قوم» تستخدم في اللغة التركية بمعنى قبيلة أو شعب مع إيحاء ما بالازدراء، وربما كان أقرب للمصطلح الفرنسي «Peuplade». وكلمة قفمية «Kav-miyet» كانت في بادئ الأمر تستخدم بمعنى ازدرائي أيضًا بمعنى القبيلة، ثم بعد ذلك بمعنى «حزبي»، ثم بمعنى قومية متناحرة، أو بمعنى «خصوصية قومية».

أما مصطلح الاشتراكية، فقد كان يعني في اللغة التركية في القرن التاسع عشر اشتراكية الأموال «ishtirak-iemwal»، أو تقاسم الملكية، بينما ظل مصطلح اشتراكي «ishtiraky» يستخدم، وسقط مصطلح اشتراكية في هوة الإهمال وعدم الاستخدام، واستبدل بمصطلح سوسياليست «Sosyalist» وقد استوعبت اللغة العربية المصطلح، واكتسب قبولًا عامًا على مدى قصير.

وهناك مفردات تركية-عربية أخرى اشتملت تعبيرات لُقنت مثل اقتصادي «Iqtisadi»، وغيرها من المصطلحات الإدارية الشائعة مثل شئون «خارجية» «Kherijiyya» وداخلية «Dakhiliyya» وبلدية «Baladiyya».

وبعيدًا عن الاستخدامات العثمانية، كانت المفردات العربية الجديدة مصدرها إما مصر، أو المسيحيين الناطقين بالعربية خاصة الموارنة في لبنان وفي غيرها من البلاد العربية. وتشمل هذه المفردات مصطلح «علماني» «ilmani» من «alamani» أي دنيوي من «alam» وشيوعي «Shuyui» من شويو «Shuyu» أو «Shiya»، وهو مصطلح قانوني عن أي جماعة تعيش وفق نظام الملكية المشتركة، ودولي «duwali»، في استخدام يخالف القاعدة النحوية، من جمع تكسير لمفردة دولة «dawla» وهناك «الإقطاعي» «iqtai»

من إقطاع «iqta» (وهو من يمنح امتياز الثروة أو الملكية لموظف في الدول الإسلامية «المماليك») وكذلك هناك رجعي «raji» من رجع «Rajaa» أو دعاية «diaya» من دعا «da'a» أي ينادي أو يدعو مجلسًا للاجتماع. أو يستدعي أحدًا للمثول أمام القضاء، وهو مصطلح ينطبق لغويًا على التبشير الذي قامت به البعثات التبشيرية المسيحية في العصور الإسلامية الوسيطة.

وتعود معظم هذه المفردات في تاريخها إلى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وهناك طريقة أخرى في استنباط اصطلاحات جديدة، وذلك بعمل تجديد للدلالة اللفظية لمفردة ما، أو إيجاد دلالة لفظية جديدة عليه. وعادة ما يستخدم هذا الأسلوب عندما تعطي كلمة قديمة، التي يمكن أن تكون اختفت أو بطل استخدامها، معنى جديد يختلف عن ذلك الذي كانت تعبر عنه سابقًا.

وهناك مثلان على هذا الأسلوب من القرن التاسع عشر، وهما كلمتا «حكومة» و«دستور». ففي العربية الكلاسيكية كانت حكومة هي اسم للفعل يحكم، ثم فيما بعد، استخدمت اسمًا لفعل إصدار الحكم قضائيًا أو إقامة العدل بين الناس سواء بواسطة قاضي أو حاكم. ثم مع بعض التطوير في الدلالة اللفظية، وتبني الكلمة (المصطلح) في اللغة التركية في أوائل القرن التاسع عشر، صارت تعبر عن المفهوم الأوروبي للحكومة، أي مجموعة الرجال «النخبة» التي تمارس سلطة الدولة، لتمييزها عن التعبير المجرد للدولة من ناحية، ولتمييزها عن الفرد الحاكم في نظام ملكي من ناحية أخرى. ومرت الكلمة بهذا المعنى إلى اللغة العربية، وصار استخدامها شائعًا في نهايات القرن التاسع عشر.

أما كلمة دستور فمصدرها فارسي، وتعني في الأصل فرد يمارس السلطة، وبشكل خاص عضو في الكهنوت الزراديشتي. وفي الاستخدام العربي الكلاسيكي، كان لها عدة معان، ولكن عادة ما كانت تشير إلى قانون أو مجموعة القوانين التي تحكم جماعة من الحرفيين. ويعد استخدامها بلا شك بالمعنى المعاصر تطويرًا لهذا المعنى الأخير.

وتشمل عمليات الصقل والتجريد للكلمات القديمة في العصور الحديثة، عمليات شعوبية وأخرى محلية تستمد خصوصيتها من العصور الوسيطة، مثل «فدائي» «Fidai»، بمعنى رجل حرب العصابات أو الموناندوز، وهي حرفيًّا تعني المرء الذي يقدم حياته فداء لقضية، وتستخدم بشكل خاص لوصف الإرهابيين الذين أرسلتهم جماعة الحشاشين في العصور الوسطى للإسلام، للاستيلاء على الحكم.

وهناك كلمة ثورة «Thawra»، وتعني أصلًا من الفعل «ثار» أي يقوم، واستخدمت بداية بمعنى حسن، كما ورد عند المعجمين الكلاسيكيين، جمل يقوم على قدميه، أو سرب من الجراد يحوم في الهواء، ثم بعد ذلك استخدمت بمعنى «عصيان مسلح».

ومن الكلمات التي تطورت دلالتها اللفظية كلمتا أمة وشعب، حيث يختلف مضمونها المعاصر بصورة راديكالية عن الاستخدام الكلاسيكي لهما، بل وعن الاستخدام العربي الحديث في مرحلة مبكرة. وعلى كل حال يمكن اعتبار الكلمتين، صورة صحيحة من الأمثلة على الترجمة المستعارة للمصطلحات. وتعد هذه هي الطريقة الأكثر شيوعًا في صياغة وابتكار مصطلحات جديدة، وإليها يعود الفضل في الجزء الأكبر من المفردات الفنية العربية الحديثة، في السياسة وفي غيرها من مجالات النشاط والفكر المثير للجدل. وإجمالًا فإن الترجمة المستعارة، هي أن تُمنح كلمة أو مفردة عربية تعديلًا في المعنى أو توسيعًا لدلالته اللفظية، مُستعارة من تطور تاريخي للكلمة المرادفة لها في لغة أخرى.

ونحن نرى الترجمات المستعارة، حتى في العربية الكلاسيكية مثل اصطلاح أم القرى «ummai-qura» من الكلمة اليونانية «Metropolis»، وإدارة البيت «Tadbiral-mahl» بمعنى الاقتصاد من الكلمة اليونانية «Oikonomia»، بينما في الأزمنة الحديثة فإنها حتى الآن تستمد من الأصل الإنجليزي أو الفرنسي.

وهناك مثل بسيط لشرح عملية الترجمة المستعارة هو «كهرباء» التي تعني في العربية الكلاسيكية «أمبير» وفي العربية المعاصرة بمعنى كهرباء «Electricity»، وهي بذلك إعادة لعملية تطوير المعنى للكلمة في أصلها الأوروبي، والتي مصدرها اليوناني electros

-أمبير. بينما كلمة «إذاعة» في العربية الكلاسيكية تعني نشر الأخبار انتشارًا وبائيًا، بمعنى إذاعة في الدلالة الإنجليزية للكلمة «Adhaa»، بينما في العربية المعاصرة، اتبعت الكلمة التطوير اللغوي الذي حدث للمصطلح الإنجليزي، واكتسبت معنى البث الإذاعي العام. وتتخذ الترجمة المستعارة للمصطلحات السياسية عدة أشكال، لعل أقدمها المصطلحات السياسية الإسلامية الشائعة، التي استخدمت مع تغيير في المعنى، لم يكن حتى الذين استخدموها على وعي به.

وعلى ذلك، وطبقًا للمعاجم فإن مصطلح «ملك» **Malik** تعني **King** كما يعني مصطلح وزير **Minister** «**Wazir**»، ولكن استخدام هذه الكلمات في الحكومات الملكية في القرن التاسع عشر في أوروبا، يمثل تعديلًا جوهريًا للتضمين المقبول حتى الآن لمعنى هذه المصطلحات بين المتحدثين بالعربية.

وينطبق الأمر ذاته على مصطلحات أخرى مثل «أمة»، ورئيس بمعنى قائد، و«حزب» بمعنى زمرة أو عصبة، و«دولة» بمعنى سلطة أو سلالة حاكمة، و«استقلال» بمعنى حكم غير مقيد، وأخيرًا «زعيم» أي المدعي بالحق في العرش، أو الكفيل، أو القائد.

ويعد مصطلح «الزعيم» مثيرًا للاهتمام بشكل خاص، ففي العربية الكلاسيكية يعني القائد، أو المتحدث الرسمي، أو الكفيل، أو الضامن. ثم في العصور الوسطى استخدم للإشارة إلى الحكام ومقدمي الشكاوي أو المطالب. وعليه فقد استخدمها فقهاء السنة للإشارة إلى زعماء طوائف الإسماعيلية في فارس وسوريا، وقائد الجماعة اليهودية في بغداد، واستخدمها الكاتب الذي كان يعمل في السلطنة المملوكية بمصر لوصف «زيدي» «**Zaydi**» أو «الخليفة الموحد» **Almohade** في اليمن، وفي شمال أفريقيا، والذين لم يكن لقب خليفة معترف به عند مخاطبتهم.

وهذا المعنى. المطالب بالحق في العرش أو الحكم، أو الذي يدعي هذا الحق، تأكد في مفردة عربية إسبانية عام ١٥٠٥م في الأندلس، في تفسير يشير للزعيم على أنه رأس الملك. وكلمة زعيم صارت تستخدم بشكل عام ١٩٣٠م، حين ظهرت الحاجة إلى

مرادف عربي لكلمة «دوق» أو «فوهرر». وبذلك فإن معنى المصطلح «زعيم» يصبح اتساعًا لأفق الدلالة اللفظية الأصلية أكثر منه استبدالًا لمعنى سياسي قديم والذي لا يزال باقيًا، ويمكن أن يؤثر في فهم هذه المصطلحات في الحياة السياسية، وعادة ما يؤدي إلى بعض الارتباك لدى المراقبين السياسيين في الخارج.

وفي شكل آخر من الترجمة المستعارة، نجد مصطلحات تشير إلى معنى سياسي جديد تمامًا، مثل كلمة «انقلاب» «Inqilab» حيث كانت تعني في العربية الكلاسيكية «ثورة» بالمعنى الحرفي للكلمة، بمعنى يقلب الرأي أو ينقلب. بينما في التركية صارت الكلمة لزمن طويل وظلت حتى الآن تعبر تعبيرًا دقيقًا عن الثورة، ولكنها تستخدم للثورات التي تتم برضا مستخدمي الكلمة، وعلى جانب آخر اكتسبت الكلمة «انقلاب» في العربية معنى ينتقص من قيمتها، حيث تستعمل -ربما- بالمعنى الذي ترجم عن الفرنسية «Coup» أو الألمانية putsch، بينما لا يوجد مرادف إنجليزي مناسب.

وهناك العديد من الكلمات التي لم يكن لها معنى سياسي من قبل، ثم اكتسبت معنى سياسيًا جديدًا مستمدًا من الاستخدام الغربي الشائع.

وتشمل هذه الكلمات «حرية»، و«الرأي العام»، و«مجلس النواب» و«مجلس الشيوخ»، و«استعمار»، و«محافظ»، و«وطن»، و«انتخاب»، و«تعايش»، و«تصعيد»، ويعد ظهور معجم المصطلحات السياسية العربية المعاصرة ذا أهمية للحياة السياسية والثقافية في العالم العربي والإسلامي، كما أن دراسة تطور هذه المصطلحات بشكل جاد ضرورة لتقييم المراجع والوثائق، مع تقييم لمستويات محتوى اللغة السياسية المعاصرة، يمكنه أن يساهم في كشف غموض المعاني، وفك شفرة الرموز السياسية وما يتشابه معها، وبذلك يؤدي إلى فهم أفضل للفكر السياسي المعاصر والعملية السياسية برمتها.

الفصل السابع والعشرين

الإسلام والتنمية: إعادة تقييم القيمة

يطلق مصطلح «الدول النامية» في الوقت الحاضر بوصفه تعبيرًا مهذبًا على مجموعة كبيرة من البلاد في آسيا وأفريقيا وغيرها، والتي بينها وبين بعضها البعض اختلافات بينة في الثقافة، والخلفية التاريخية، والبناء الاجتماعي والسياسي في كل منها، وأيضًا في درجة النمو، ولكنها تشترك جميعًا في التصنيف كبلاد متخلفة أو متدنية النمو بالنسبة لمجتمعات أوروبا، والأراضي التي استوطنها الأوروبيين عبر البحار. أضف إلى ذلك، أن هذه البلاد تشترك في خبرتها التاريخية المؤلمة، من خلال تأثير ونفوذ الحضارة الغربية، وأحيانًا السيادة التامة عليها، وهي الخبرة التي أدت إلى تغييرات بالغة، من الصعب تجاوزها أو محوها على جميع مستويات الوجود الاجتماعي.

وتعود بعض هذه التغييرات إلى الحكام ورجال الإدارة من الأوربيين، والذين كانوا – على أي حال- يميلون كأجانب إلى إتباع سياسات محافظة، بينما على المستوى العملي والمادي أدخلوا تغييرات كبرى، بينما كان نفوذهم وتأثيرهم على المؤسسات والفكر -في واقع الأمر- أقل تطرفًا من أبناء البلد الأصليين المتشبهين بالغرب.

وهؤلاء كانوا من طبقات اجتماعية وثقافية متعددة، فمنهم الحكام الذين سعوا إلى كسب ود أجهزة السلطة الأجنبية، بل إلى السيطرة عليها، ومنهم رجال دولة ومفكرين، لهم صلات بالدول الأجنبية، ولديهم الرغبة في تبني الوسائل والتقنيات الغربية من

أجل اكتساب الثروة، وبينهم رجال الأدب والفكر المبهورين بقوة وفعالية المعرفة والإيديولوجيات الغربية.

وقد يتطلب تمثل دولة نامية للحضارة الغربية، إقامة بنى سياسية وإدارية على النمط الغربي المعاصر، وتبني أنماط اجتماعية وثقافية معاصرة، مع تأسيس مؤسسات تحقق هذه الأنماط، وأيضًا يتطلب الأخذ بسبل الحضارة الغربية من مهارات تقنية ونظم اقتصادية حديثة.

وبالإضافة إلى هذا كله، يستلزم الأمر كجزء ضروري وملازم لاستيعاب الحضارة الغربية بصورة ناجحة، القبول صراحة أو ضمنًا بالقيم والمعايير الحديثة التي تؤسس لتحقيق معدلات نمو عالية.

وفي الغرب نفسه، كان ولا يزال موضوع إعادة تقييم القيم مشكلة تواجه المجتمعات في كل مرحلة من مراحل تطور الحضارة الغربية. والحقيقة أن عملية استعارة القيم من مجتمع آخر، تفرض صعوبات إضافية، خصوصًا عندما يكون البلد المستورد لهذه القيم، بلدًا ذا حضارة قديمة، لها قيمتها الراسخة في الأذهان، ولها جذور تاريخية عميقة، ومعايير تستند للإنجاز الكبير لهذه الحضارة القديمة.

ولا شك أن هناك قيمًا مشتركة بين أبناء الجنس البشري كله مثل الصدق، والحكمة، والشجاعة، والولاء، بينما التطبيق الاجتماعي والتفسير الفقهي لتلك القيم قد يختلف اختلافًا كبيرًا بين مجتمع وآخر ربما إلى حد التناقض. مثل هذا الصراع بين القيم التقليدية التي تسلم بصحتها العائلة والجماعة والوطن، والقيم الجديدة التي تتم الدعوة إليها في الحياة اليومية بالمدرسة والجامعة ودواوين الحكم، يمكن أن تفرز ضغوطًا خطيرة لدى الفرد والمجتمع ككل.

وعلى المستوى الرسمي يتم محو القيم القديمة، بل إنها تصبح بلا قيمة ومحل سخرية، ويستعاض عنها بقيم ومعايير الغرب المعاصر، إلا أن القيم القديمة تظل حية بما يكفي من الحيوية والنفوذ لدى الناس، بحيث تسلب حتى أكثر المواطنين معاصرة

وحداثة قدرتهم على الامتثال للقيم الغربية.

فعادة عندما يتبنى مجتمع ما دينًا جديدًا، تبقى آلهة العقيدة القديمة أحيانًا كشياطين في الدين الجديد. وعلى المنوال نفسه، عندما يتبنى مجتمع ما قيمًا جديدة، تبقى القيم القديمة بشكل مبهم أو مستتر، وتصبح عيبًا أو شائبة في النظام الجديد.

وحيث إن المواطن التقليدي يتبع حدسه وفطرته وتقاليده التي نشأ عليها، فإنه يشعر على أي حال بالذنب، عندما يهزأ من القيم الجديدة التي يقوم عليها النظام الجديد... وسوف يشعر أيضًا بالعار في مواجهة العالم الخارجي (المتقدم)، والذي يخشى أن يحتقره لفشله في أن يعيش طبقًا لمعايير هذا العالم المتقدم، والتي صارت معاييره هو أيضًا.

وتعد قيمة الولاء مثلًا جيدًا على ذلك، فهي فضيلة اجتماعية يقدرها كل أفراد الجنس البشري، وهي ضرورية لبقاء أي مجتمع، بينما الأساس في الهوية يمكن أن يختلف عليه من مجتمع لآخر. ففي الشرق الأوسط الإسلامي كانت أقوى أسس الولاء على الإطلاق تلك القائمة على النسب أو القرابة أو الدين. واستبدلت بتلك الأسس من المنظور الرسمي للقيم ولاءات مدنية وأخرى قانونية... أي للمبادئ السياسية والإيديولوجية للأمة وللبلد، بينما على مستوى آخر صار الأساس هو الولاء لالتزامات معينة وللدستور والمؤسسات الحاكمة.

وقد عاشت ولاءات الناس القديمة للقرابة والدين، ولكن بدلًا من أن تعد فضيلة تم استنكارها، وصارت في عرف الأخلاقيات السياسية ضربًا من الرذيلة. وصارت فضيلة الولاء العائلي القديمة شرًا يدعي المحاباة للعائلة، وفضيلة الولاء الديني إثمًا يدعي التعصب الديني وصار كلاهما محل احتقار، أحيانًا من أولئك الذين أطاعوا تلك الولاءات باعتبارها نوع من الرجعية وعدم التحضر.

ولا يوجد تناقض أخلاقي يقيني هنا، فحماية المعاونين السياسيين للمرء، لا يعد سلوكًا أخلاقيًا أعلى من مناصرة المرء لأبناء عمومته مثلًا؛ فالقومية المتعصبة أو الغير

مبررة، ليست أكثر جاذبية بحال من الحماس الديني أو حتى التعصب الديني، بل إن التعصب القومي يعد أمرًا جديدًا وتقدميًّا، بينما التعصب الديني يعد أمرًا متخلفًا ورجعيًّا.

ولا شك أن التعصب الديني عادة ما يؤدي إلى الانقسام في الأمة، التي تقوم على الوحدة السياسية المعاصرة، ويعرقل التعصب تطور الأمة، وكذلك الولاءات المبهمة -لكن الراسخة- للأقارب أو أبناء القبيلة الواحدة يؤدي إلى تجزئة الثروة، وتشتيت جهد الأمة مما يضعف النمو الاقتصادي لها. وبقاء مثل هذه الولاءات في الدولة الحديثة، يخلق إشكاليات بالغة الضرر على قدرة الأمة على التوافق والانسجام، بل وأحيانًا على بقائها ذاته.

وقد اعتبرت بعض المثاليات من القيم الدينية السامية قديمًا معادية للتطور، مثل الزهد والتقشف، حيث إنهما يدعوان إلى التقليل من حاجات الإنسان بدلًا من السعي إلى إشباعها، وهما بذلك لا يشجعان على بذل الجهد. كما اعتبرت فضيلة نكران الذات وإيثار الغير، رذيلة تؤدي إلى التراخي والكسل بسهولة.

وعلى النمط نفسه صارت فضيلة الإحسان على أهميتها، في صورة الصدقات بالمقياس الإسلامي الكلاسيكي، محل انتقاد لأنها تضفي قبولًا اجتماعيًّا، وربما تمنح شرفًا ما للشحاذ في المجتمع، مما يقلل من قيمة العمل الشريف ولا يشجع عليه!!.

إن اتهام الدين الإسلامي بأنه في صلب طبيعته الجوهرية عدوًا للتقدم الاقتصادي، يصعب التدليل عليه، ويجب البحث عن الأسباب الاجتماعية والثقافية الحقيقية للتخلف الاقتصادي في البلاد الإسلامية، وهي أسباب متشابكة يعد التاريخ الإسلامي جزءًا منها، وإلى حد ما تعبيرًا عن هذه المشكلات. ففي العصور الوسيطة في الإسلام، حققت الإمبراطوريات الإسلامية ازدهارًا حقيقيًّا في الحياة الاقتصادية، بينما كما أشار «بيكر» «Becker» نجد أثيوبيا «المسيحية» في الأزمنة المعاصرة، متخلفة اقتصاديًّا مثل بلاد إسلامية غيرها.

والحقيقة أنه لا يوجد في النظام الإسلامي ما يعارض التقدم الاقتصادي، رغم أن هناك

المديد من الممارسات الاجتماعية والفتاوى الفقهية عند المسلمين، مما يحتاج إعادة نظر بعناية، للقضاء على أسباب التخلف الاقتصادي في الدول الإسلامية.

وبينما تصير معظم الفضائل القديمة رذائل، فإن بعض الرذائل تتحول إلى فضائل، والأدهى أنها تصنف على أنها ضرورية لنمو المجتمع المعاصر، ويمكن أن نجد مثالًا على ذلك في مقارنة النظرة التقليدية بالنظرة المعاصرة للكرم والبخل.

ففي قياس القيمة التقليدي، يعد الكرم فضيلة شخصية واجتماعية محمودة، بينما البخل رذيلة متدنية ومرفوضة. وتجمع الروايات الشعبية والتاريخية والتقاليد الاجتماعية على مدح المرء المتسامح السخي اليدين، وكذلك الحاكم الذي يتبرع بالهبات دون حصر، دون تعمق من هذه الروايات في دعاوي وفوائد الإحسان أو أهدافه، بينما التوقف عن مثل هذه الهبات، للبحث في الفوائد أو الهدف منها، يجلب على الباحث تهمة البخل بل والجشع أيضًا. بينما العالم المعاصر يتخذ وجهة نظر مخالفة، تقوم على فضائل المجتمع البورجوازي من النمو الاقتصادي للفرد والمجتمع، والتقدم الصناعي وثقافته.

فقد مدح المؤرخون المعاصرون، الخليفة العباس «المنصور» لسياساته الاقتصادية المحافظة وذلك برغم إدانة التقاليد الإسلامية له لبخله، وكان اسم التدليل الذي أطلق عليه «أبو الدوانق» (بمعنى أبو الأشياء ضئيلة القيمة، وهي قطعة نقود تساوي ربع بنس بريطاني..) وهناك آخرون يدانون الآن برغم اشتهارهم بالكرم، وذلك من منظور معاصر بأنهم متهورين، ومفسدين لتبذيرهم في الإنفاق، ومن السهل أن نعدد الأمثلة من حياتنا العامة والشخصية في زماننا المعاصر.

ويعد الربط التقليدي بين التدبير والرذيلة، أو البخل والاحتقار، موقفًا عامًا ضد اكتساب الثروة عمومًا، خصوصًا في وظائف عامة بعينها. وكانت هناك عددًا من الحرف التقليدية في الشرق الأوسط الإسلامي، تتبع في الأساس جماعات دينية وعرقية، كان أعضاؤها يعتبرون ذوو طبقة أدنى اجتماعيًا، وقد بقيت وصمة التدني الاجتماعي لهذه الحرف، حتى بعد أن تراجع تأثير هذا التصنيف.

وأصبحت التجارة على ذلك محل احتقار، وأولئك الذين انحرفوا في التجارة وإدارة المال، صاروا في محل الشبهة، والتبس الأمر بين الاقتصادي والبخل، وبين المشروعات والمؤسسات التجارية والجشع.

وكانت أعلى الوظائف قدرًا في المجتمع الإسلامي التقليدي، هي التي تقوم على خدمة الله والدولة، وأعلى الناس شأنًا كانوا من النخبة الدينية والعاملين في الجيش والخدمة المدنية. وكانت المعايير التقليدية تضع تلك المناصب في مصاف المهن النبيلة، التي تضمن كرامة العاملين فيها وتشرفهم، حتى وإن لم تكن تدر عليهم ربحًا كبيرًا ولم تكن مريحة، أما المهن الأخرى فيقوم عليها عمال تافهون أو باعة جائلون. وكان العمل اليدوي محتقرًا، ولم يشكل امتلاك المهارات اليدوية أي مكانة اجتماعية، وكان لذلك أثره الضار على تطور العلوم والتكنولوجيا، والتي يعتمد التطور فيها عادة على مزيج من التدريب الذهني والبراعة اليدوية بالمعنى الحرفي.

وتحول ملاك الأراضي المسلمين إما لنبلاء أو فلاحين عاملين ونادرًا ما جمعوا بين الأمرين، وعليه لم يكونوا قادرين على إبداع التطورات التقنية في الزراعة. التي أدخلها المزارعون النبلاء في إنجلترا مثلًا في القرن السابع والثامن عشر. ويلاحظ أن الأمر نفسه تكرر في عهد الإصلاحات في تركيا ومصر في القرن التاسع عشر، حيث فضل خريجو المدارس الجديدة للهندسة الزراعية والطب الوظائف الحكومية، على أن يلوثوا أيديهم بالعمل في الأرض أو مع المرضى. ولم يمارس الطب فعليًّا من الدفعات الأولى التي تخرجت من مدرسة الطب إلا الفاشلون منهم، أما الباقون فقد استقروا ورسخوا وضعهم المهني في القرن التاسع عشر، وصاروا إداريين وضباطًا وموظفين ورجال دولة.

وحتى يومنا هذا، يتراجع التقدم الاقتصادي والتقني في البلاد الإسلامية، لبقاء القيم التقليدية في التحقق والإنجاز، والمعايير التقليدية للوجاهة الاجتماعية، والشرف المهني والكرامة. من ذلك مثلًا، الموقف القديم للمجتمع للعمل اليدوي، وموقف السلطة الراسخ الذي ينظر إلى سائقي السيارات على أنهم عمال وقحون واسعو الحيلة ومتكاسلون، ولا

يمكن التنبؤ بخطوتهم القادمة.

والحقيقة أن المفاهيم والمعايير المحددة للنمو والتقدم غائبة في المجتمعات التقليدية، برغم أنهما ضرورة حيوية للدول النامية، إلا أن التطور والتقدم يحتاجان إلى صفات معينة من الخبرة والأصالة المؤسسة على المهن التجارية والصناعية، والتي ينظر إليها باعتبارها من المهن المتدنية في المقياس التقليدي للقيم.

ويتحقق التطور وفقًا للفكر التقليدي في المجتمعات الإسلامية بمحاولة إتباع نموذج الرجل المثالي، والمدنية المثالية، والدولة المثالية، ويمكن القول أن هذا النموذج خارجي ومستورد، ولهذا فإن جهود التطور تظل محصورة في محاولة التقليد، ويعد النموذج الذي يلقي نجاحًا واستمرارًا في تقليده هو الأفضل.

وعادة ما يفتقد المفهوم الحديث للنمو، حيث يحتاج هذا النمو إلى درجة من نضوج المجتمع، وتميزه بخصائص أصيلة وفطرية، تدفع الفرد لتحقيق التطور، ويشجع المجتمع على زرعها وتنميتها، وإعلاء قيمة هذه الخصائص أو القيم.

ففي المجتمع التقليدي تظل النظرة الذاتية للتقدم غائبة، وتنحصر في إحداث تغيرات ما، وعادة ما يكون التغيير في هذه النظرة إلى الأسوأ، ويظل النموذج المثالي للمجتمع الإسلامي التقليدي قابعًا في الماضي، بمصطلحات تنطوي على معنى أسطوري، ويستمد إلهامه وفلسفته الرئيسية السائدة من عهد ذهبي ما شبه تاريخي، وبإضفاء الكمال على هذا العهد الذهبي يصبح التغيير في ذاته نوع من التدهور، وانهيار لماضي مقدس يمثل ذروة التقدم أو نموذجه المثالي. ولا شك أن الفضيلة -بهذا المعنى- في مجتمع ما تعني قبول تقاليده، ومراجعتها أو الخروج عنها، هو هجوم على ثوابت المجتمع وإساءة له. فبهذا يظل الطريق القويم هو النظام القديم للأجداد وأسلوب ممارستهم كما حفظت وسجلت وبقيت في التقاليد، بمفهوم واحد هو «السنة»، وكل خروج على «السنة» هو بدعة، وهو مصطلح فقهي يعد المرادف الأقرب لمصطلح الهرطقة في المسيحية.

ومن الجائز أن تكون البدعة طيبة، ويتم الاعتراف بها كما هي من قبل السلطات

الدينية، لكن يظل هذا هو الاستثناء من قاعدة رفض كل ما هو بدعة.

ولا يجوز افتراض وجود تناقض في النظرة التقليدية مع موقف المجتمع المعاصر، فالملاحقة الدؤوبة للحداثة أو التحديث كموقف مبدئي هو شيء طيب في ذاته، فنحن نجد المروجين السياسيين والإيديولوجيين، ورجال التسويق التجاري أيضًا في العالم المعاصر يسوقون بضاعتهم القديمة، وذلك بإلباسها ثوبًا جديدًا، بينما في المجتمع التقليدي يمكن قبول الأفكار والنظم الحديثة -فقط- إذا تم تقديمها على أنها عودة إلى تقليد ما هو قديم وأصيل.

إن هذا الميل التقليدي ينبع في جزء منه بالطبع إلى شعور قومي، واعتزاز بثقافة شعب ما، ورغبة في تخفيف مشاعر الإهانة في قبول نظام أو ممارسة أجنبية؛ لذا يتم اللجوء إلى إنكار مصدره الأجنبي، وينسب إلى أصول فطرية وتقليدية، أضاعها المجتمع لزمن طويل وأعاد اكتشافها حديثًا. مثل هذا الموقف القومي التقليدي برغم تسيده، هو المصدر الوحيد والأساسي للرومانسية التاريخية.

وينبع هذا الميل القومي التقليدي في جزء آخر منه، من المحاولات الواعية لهؤلاء المبدعين، الذي يجعلون بدعهم (نظمهم الحديثة) أكثر قبولًا بربطها بما هو تقليدي ومألوف لدى الناس. وعليه فعندما صار الحكم الدستوري والنيابي نموذجًا سائدًا في الشرق الأوسط، جرت محاولات متصلة لربط هذا الحكم بأصول إسلامية، بلغت ذروتها في خطاب العرش في حفل افتتاح البرلمان التركي في ١٤/ نوفمبر/ ١٩٠٩م، والذي يشير فيه إلى.. «حكومة ذات طابع برلماني، يقوم على مبدأ الشورى في الفقه الإسلامي».

وبالأسلوب نفسه، عندما شاع النظام الاشتراكي في البلاد العربية، وصار النظام الرسمي للحكم في مصر، نجد شيخ الأزهر يدعي أن الإسلام هو الاشتراكية الحقيقة، وأن محمدًا ﷺ هو أول الاشتراكيين!! بالطبع، لم يكن الهدف من هذا الإدعاء تحويل الاشتراكيين للإسلام، بل أن تصبح الاشتراكية مقبولة لدى المسلمين.

وفي الدول الاشتراكية اليوم، كما كان في الديمقراطيات البرلمانية في الأمس، لم

يكن رجال الإيديولوجية الرسميين، يفتقدون القدرة على إثبات صحة وسداد ما تقوم به الدولة من إجراءات، أو ما تضعه من قوانين بما يتفق والتقاليد المتوارثة لبلد معين، بل إن أساليب إثبات ذلك يعد أيضًا في مجمله جزءًا من العرف المتوارث.

إن هذا كله يثير التساؤل حول علاقة السلطة بالحرية والتي ترتبط بهما التقاليد والأعراف ارتباطًا وثيقًا. وعادة ما يتهم الإسلام بأنه دين «فاشيستي»، أي يخضع نظام الحكم فيه لسلطة الفرد، وهو ما يولد موقفًا جبريًّا يقوم على الإيمان بالقضاء والقدر في علاقة الفرد مع الله والعالم، وفي الوقت ذاته يخلق قدرًا من الاعتدال والتسامح في علاقته بالدولة والمجتمع الذي يعيش فيه.

إن مثل هذا الحكم الفردي في الإسلام من الصعب الإبقاء عليه في ظل مصطلحات فقهية مجردة، ولكن على أي حال، فإنه تأسيسًا على مفهوم القضاء والقدر، يمكن أن يمثل سندًا ودعمًا قويًّا للممارسات التاريخية في الدول الإسلامية، كما يتضح من وثائق الجزء الأعظم من تاريخ الإسلام. وحتى في ذلك بقيت آثار متناثرة لموقف آخر، فقد كان شائعًا في زمن ليس ببعيد، أن يشكو الأتراك والعرب المسلمون من افتقادهم لحريتهم الأصيلة واتهام بعضهم البعض بالمسئولية عن فقد هذه الحرية.

وبينما أن كلتا الشكوتين حقيقي، فإن كلا الاتهامين زائف. فالعرب الذي نشأ الإسلام في ربوعهم، كانوا في الأصل شعبًا خرج لتوه من مجتمع البداوة، واحتفظ بالكثير من فوضى البدو، والافتقار إلى الحرية. هذه الحرية كما يمكن أن نلاحظ، لا علاقة لها بالديمقراطية، الذي يعد مصطلحًا يرتبط بالطريقة التي يتم بها اكتساب السلطة أو تنظيمها، وممارسة السلطة في دولة ما، وهو بذلك لا صلة له بمجتمع لا وجود لسلطة فيه ولا حتى لمفهوم الدولة.

وكغيرهم من الشعوب، في نفس المرحلة من مراحل تطور المجتمعات كان لهم نظامًا سياسيًّا بدائيًّا متخلفًا، يحكم الناس فيه شيخ القبيلة، أو بالأحرى يقودهم برضا منهم طبقًا للعادات والأعراف.

وبدخول الإسلام ومبادئ الفقه الإسلامي، انتقلت السلطة، وصارت السلطة المطلقة لله لا للناس، وبهذا قضي على مبدأ الرضا والسلطة القسرية، حيث يمكن عدم الرضا أو رفض السيادة والسلطة لدى حاكم ما، وبهذا دعم الإسلام سلطة الحاكم، وأضفى عليه الوجاهة.

وعبر عدد محدود من الأجيال بعد موت الرسول ﷺ، تحول حكم الخلفاء تدريجيًّا، إلى حكم تحكمه التقاليد والعادات المطلقة، التي سادت في الإمبراطوريات الشرقية القديمة. فقد نسى العرب في المنطقة العربية كما فعل الأتراك فيما بعد، الحرية التي تمتع بها بدو الصحراء والسهوب، وصاروا نمطًا مكررًا من الحضارات المدنية والزراعية القديمة في الشرق الأوسط.

بينما أبقوا على الحرية بمفهومها البدوي القديم، وأضفوا عليها قداسة في الصيغ الكلاسيكية للمبادئ الفقهية للقضاة المسلمين الأوائل، وذلك بتأكيدهم على ضرورة خضوع الحاكم أو الخليفة لدواعي القانون والواجب -الواجب وليس الحق- الذي يتعين على الرعاة في طاعة الخليفة.

وظلت هذه المبادئ على أي حال في إطار نظري، وتدريجيًّا فقدت معناها الحقيقي؛ حيث لم تكن القيود على سلطة الحاكم في يوم من الأيام قيودًا جادة. فمثلًا، يخول القانون ذاته -في الواقع- للخليفة أو الحاكم، السلطة المطلقة في كل الأمور ما عدا الأمور الدينية، ومن ناحية أخرى لا يوجد في القانون آلية لمساءلة الحاكم عن قانونية أو شرعية أي أمر أو إجراء يقوم به.

وقد قبل الفقهاء لزمن طويل بوجهة النظر التي تقول، بأن الرعية تدين للحاكم بواجب «الطاعة المطلقة»، وأن هذا الواجب هو واجب ديني، ومخالفته تعد إثمًا أو جريمة. بينما في بادئ الأمر، كان واجب الطاعة حق -فقط- للحاكم العادل الذي يحكم طبقًا للشريعة، ثم فيما بعد فإن منطق الأحداث واستدلالات الفقهاء منها، جعلتهم يؤيدون هذا الحق لأي حاكم بغض النظر عن كيفية توليه السلطة، أو أسلوب ممارسته لها. ونجد

من الأقوال الفقهية ما يؤيد ذلك مثل «من اشتدت وطأته، وجبت طاعته»، و«من غلبت سلطته يجب طاعته»، بمعنى أن واجب طاعة الحاكم الديني يحق لأي حاكم استطاع بسط سلطته الفعلية والفاعلة، وفي القول المأثور الذي يتكرر عادة»: «الاستبداد خير من الفوضى» «ستون عامًا من الطغيان خير من ساعة واحدة من النزاع المدني».

وتزخر الأدبيات الإسلامية في السياسة بالنصائح وتحفيز الحاكم بصورة عامة على العدل والكرم، باعتبارهم من دواعي استتباب حكمه، وأنهما واجب ديني أو فرض عليه أيضًا. ولكن.. وهنا تكمن القضية المحورية، يعد هذا واجب على الحاكم الالتزام به، وليس حقًّا للرعية عليه، مما يعني أنه يمكن للرعية أن تكون لها آمال في العدل أو حاجة إلى كرم الحاكم، ولكن ليس لها حقوق.

والفكرة الجوهرية لهذه الحقوق تبدو غريبة على الإسلام؛ حيث تظهر لأول مرة في القرن التاسع عشر، عندما بدأ الكتاب في تركيا ومصر استخدام مصطلحات مثل «حقوق الحرية»، و«حقوق المواطن»، ومن الواضح لنا مصدر هذه المصطلحات الجديدة، فالموقف التقليدي في الإسلام يعبر عنه القول المأثور «إذا كان الخليفة عادلًا، فإنه يثاب ويجب أن تكون شاكرًا، وإذا كان ظالمًا سوف يعاقب ويجب أن تكون صبورًا!!».

ويمنح مثل هذا النمط في علاقة الحاكم والمحكوم، مزايا جليلة للقابض على السلطة، منها أنه يفرض عليه واجبات ثقيلة، وهي الواجبات التي تخلى عنها الحكام باجتهاد ووعي وبشكل إيجابي عادة. فمهما تكن أعباء الخليفة جسام، فنادرًا ما كان مستعدًا لأن يشاركه أحد في سلطة الحكم.

وقد أدت التغيرات الاجتماعية والسياسية في القرن التاسع عشر إجمالًا إلى تقوية سلطة الدولة، بدلًا من إضعافها أو حتى التقليل منها، حيث أضعفت هذه التغيرات الطبقات التي كانت تحكم، وقضت على مصالحها، وعززت التغيرات التقنية من قدرة وأساليب التقصي والمراقبة، كما من القدرة على الإكراه والقهر.

حتى إنه كانت هناك أفكارًا عن التنوير الأوروبي، سلط رجال الدولة الأتراك الضوء

عليها، باعتبارها سندًا إيديولوجيًّا لسلطة الدولة المركزية. وكانت تلك الأفكار تلقي ترحيبًا من الإصلاحيين أصحاب السلطة المطلقة في الحكم؛ حيث إنهم قد عرفوا ما هو الأفضل لشعبهم، ولم تكن لديهم الرغبة في «الانحراف» بما يطلق عليه حكومة شعبية، بعيدًا عن مسار التطبيق العملي لها، وظلت هذه النظرة تلقي تأييدًا في العديد من البلاد، حيث كان يعبر عنها بمصطلحات اشتراكية.

وقد تقدمت الثورة الليبرالية البورجوازية خطوات للأمام في القرن التاسع عشر، دون طبقة بورجوازية حقيقية ودون ليبرالية، بل بقرار من النخبة الحاكمة، والتي قامت على تنفيذها تمامًا مثل الثورة الاشتراكية في القرن العشرين، التي قامت دون بروليتاريا أو حركة طبقة عمال فعلية، بل على يد النخبة العسكرية والسياسية، ولم يكتب لها -هي الأخرى- نجاحًا ملحوظًا.

على أي حال، كانت هناك نظرة أخرى، تستمد إلهامها من الليبرالية السياسية بأكثر مما تستمده من الليبرالية الاقتصادية لأوروبا الغربية. فنجد أن «نامق كامل» (١٨٤٠ -١٨٨٨م) يرى ومعه العثمانيون الجدد المناصرون لليبرالية، أن للشعب حقوقه واجبة الحماية، جنبًا إلى جنب مع متطلبات تقدم البلاد، عن طريق حكومة نيابية ودستورية. ولم يكن هذا هو كل شيء، حيث يشكو نامق كامل «إذا كان هناك ما نحتاجه، فإننا أولًا ننتظر أن تمنحنا الحكومة إياه، ثم ننتظره من الله بعدها؟!.. ولا يجب أن ينتابنا شك بأن تلك الحكومة لا تلعب دور الأب أو المعلم ولا هي بالمرشد للشعب، كما أنها ليست حاضنة (مربية أطفال) ترعاه... فما هو الحق الذي عليه نفترض وجوب أن تقوم الحكومة بدور الحاضنة معنا؟!... والحقيقة أنه ليس واجبًا على الله تنمية العالم، وهو غني عن رفاهية بلدنا ولا يضره أن تتخلف هذه البلاد».

وقد تطورت المعركة الجدلية بين أولئك الذين آمنوا بحكومة ذاتية الحكم (يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه) من جانب، وبين الذين آمنوا -من جانب آخر- أن الجموع الخاملة التي اعتادت على مر العهود القديمة، على إتباع تقليد الطاعة لأولي الأمر، لا يمكنها -

تلك الجموع- أن تكون أمينة على مصائرها ولكن يجب على أصحاب الدور التاريخي في التنوير، أن يعلموهم ما هي حقوقهم، وأن يقودوهم على طريق التقدم، وهؤلاء هم المفكرون الإصلاحيون والنخبة العسكرية.

وقد سادت تلك النظرة الأخيرة في معظم الدول النامية، ومن المقدر لها أن تسود، حتى يأتي زمن تتوافر فيه روح المبادرة والمغامرة، والاعتماد على الذات لدى الجموع، بحيث يكون لها -عندئذ- شرف إرساء نموذج قيمي جديد للشعب، بنفس القدر الذي تتوافر به حاليًا خصائص النظام، والحفاظ عليه مرتكزًا على قدرة الشعب على الاحتمال، وقدرته على طاعة حكامه.

ولا شك أن فضيلة الطاعة والاحتمال ضرورية في النظم والمؤسسات العسكرية، كما في مؤسسات الخدمة المدنية، وربما كانت أوقات الحرب والأزمات القومية تستلزم قدرًا أكبر من الالتزام بهذه الفضيلة. لكن النمو الاقتصادي والتقدم العلمي ودواعي الليبرالية السياسية، تحتاج إلى قيم وخصائص أخرى تختلف عن مثل هذه الفضائل من طاعة واحتمال وتسليم بالسلطة الأبوية للدولة!! ولعل التعليم هو أفضل وأهم السبل لتحقيق النمو والتقدم، ولهذا يجب على الدول النامية بذل مزيدًا من الجهد على طريق إصلاح التعليم والتوسع فيه.

ولا شك أن التغيير الاجتماعي والإصلاح السياسي في بدايات القرن العشرين قد جلب تغيرات على نظم التعليم، حيث كان رجال الدولة الجدد والضباط في فترة ما بعد الإصلاح، مع المهن الجديدة مثل الصحافة والقانون المدني، كل هؤلاء كانوا في حاجة إلى نمط تعليم مختلف عن نمط التعليم التقليدي الديني والأدبي في المدارس والكليات القديمة، كما ظهرت الحاجة إلى مفهوم جديد للمعرفة والتعليم.

ففي أسلوب التعليم الكلاسيكي القديم، كان مفهوم المعرفة هو كمية لا نهائية من المعلومات التي تلقن، والتعليم كان يعني اكتساب واستيعاب هذه المعلومات لدى الأساتذة والطلاب، بينما كان العلماء وأساتذة الفلسفة الإسلامية، حتى الصوفيون

أنفسهم، يرفضون هذه النظرة القاصرة للمعرفة. على أي حال، فقد قبل معلمي المدارس والأساتذة في الكليات والتلاميذ هذه النظرة وطبقوها في مدارسهم.

وقد ظهرت حاجة الإنتليجنسيا الجديدة (نخبة المثقفين والمفكرين الذين يمثلون طليعة الحركة الاجتماعية والثقافية) إلى غذاء عقلي جديد من اللغات الغربية، والآداب، والتاريخ، والجغرافيا، والقانون، وفيما بعد العلوم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وكانت هذه المواد جديدة وغريبة في بادئ الأمر، وإن كان شكلها الأدبي قد جعلها مألوفة، فهي مواد تدرس في كتب ومحاضرات، وعلى الطالب أن يحفظها بعد ذلك، بمعنى أنه يمكن استيعابها بالأساليب التعليمية التقليدية، اعتمادًا على نفوذ وقدرة المدرس وذاكرة الطالب. وكان الأساتذة الذين رأوا أن ذلك ليس كافيًا، وقد أبلغوا طلبتهم أن عليهم الاعتماد على تقديرهم الشخصي للمواد، وتدريب ملكاتهم النقدية، وأن يقرروا لأنفسهم ما ينفعهم. وقبل الطلاب هذا الدرس وحفظوه عن ظهر قلب، لكن الحقيقة أنه من الصعب فرض مبدأ الحرية عن طريق سلطة ونفوذ الأستاذ. ولا شك أن الخاصية الأدبية والسلطوية لأصول التدريس التقليدية، وكذلك موقف المجتمع التقليدي، كلاهما جعل من الصعب استيعاب العلوم المادية مثل الفيزياء والكيمياء، أو المهارات العملية والفنية المرتبطة بهما.

وقد نالت المهارات اليدوية والتقنية احتقار المجتمع، الذي كان يرفضها باعتبارها عملًا متدنيًا، سواء دراسته أو ممارسته، ولعل أفضل مثل على ذلك، المكانة المتواضعة وعدم الاعتبار الذي عانى منه الفنانون في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، على النقيض من الاحترام والمكانة الرفيعة التي حظي بها الشعراء والكتاب. ولعل الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو المعماري، الذي كان يعد بمثابة جندي يبني الجسور والحصون، وكمشرف على عمليات البناء -لا كمجرد عامل بناء- مما جعله مؤهلًا للنبل والمكانة الرفيعة.

وصارت مكانة العالم في المجتمع أعلى بعض الشيء عن تلك التي نالها الفنان، في

زمان ما بعد الإسلام الكلاسيكي. وقد انزوى التقليد الإسلامي العظيم الذي كان ذات يوم يبجل البحث والتجريب منذ زمن طويل، بل انتهى تمامًا، تاركًا وراءه مجتمعًا شديد المقاومة للروح العلمية!! يقول «عدنان أديفار»: «إن التيار العلمي الذي ظهر للوجود في عهد «محمد الفاتح» قد تكسر تحت سياج الأدب وفلسفة التشريع».

ومن الطبيعي أن تتمكن مجتمعات ذات خبرة ثرية ومتنوعة في الآداب والعلوم التشريعية والاجتماعية، من استيعاب هذه العلوم بسهولة، بينما من الصعب على تلك المجتمعات استيعاب العلوم المادية والطبيعية، وبقيت المدارس العلمية في العديد من تلك البلاد، كيانات غريبة ودخيلة، وفي حاجة دائمة للتطوير والمؤازرة من الغرب.

ولم يحدث نمو وتطور حقيقي في الحقل العلمي الأصيل، إلا في القليل من الدول الغير أوروبية، محققًا مساهمات هامة في المعرفة المعاصرة، بينما في معظم تلك الدول لم يكن هناك إسهامًا على الإطلاق، أو كان هناك النذر اليسير منه، وعلى كل الأجيال اللاحقة من الباحثين أن ينهلوا من المصادر العلمية في الغرب، التي كانت ولا تزال تحقق تقدمًا علميًا وتجعل من نفسها منبعًا لا ينضب من العلم والمعرفة.

وعندما كانت حركة التغريب أو التحديث في كل من تركيا ومصر في بدايتها من قرن ونصف مضت، كان الهدف الأساسي منها شراكة عسكرية مع الغرب المتقدم. ومن السخرية المريرة حقيقة أن الهوة في المعرفة العملية والتقدم التكنولوجي، وبالتالي في القدرة العسكرية بين بلدان الشرق الأوسط ودول الغرب المتقدم، هي أكثر اتساعًا الآن عما كانت عليه في بداية عملية التحديث العلمي برمتها.

ولا شك أن المحصلة مثيرة للإحباط واليأس، وهو ما يمكن تقليله، ولو بقدر ضئيل، إذا ما أدركت بلدان الشرق الأوسط، أن هذه الهوة قد تصبح أكبر بشكل مطلق، والنتيجة تعد مدمرة إن لم تكن مميتة، إذا لم تحاول هذه البلدان تضييق هذه الهوة.

وقد كانت الكلمة والكُتّاب والمفكرون الذين يستخدمون نفوذها في التأثير على الشعوب، عائقًا أساسيًّا أمام محاولات التقدم العلمي، ولم تكن الكلمة بمعنى أثرها

ونفوذها الثقافي وسطًا أو مناخًا مهيئًا لمثل هذا التقدم، كما لم تكن دليلًا يسترشد به على إدراك الواقع، بل درعًا ضد هذا الإدراك!! وهذا ما يعد خطرًا جسيمًا، حيث كانت.. ولا تزال الكلمة مكتوبة بلغة لها طبيعة خاصة، تخاطب المتعلمين والمثقفين، بصورة منفصلة تمامًا عن لغة الحياة اليومية لعامة الناس. وبينما تم سد هذه الفجوة في تركيا وإيران إلى حد بعيد ولا يزيد الانحراف أو الاختلاف بين الأشكال المكتوبة والمنطوقة من اللغة القومية فيهما عن مثيله في دول أوروبا الغربية، نجد أنه في العالم العربي بقيت الفجوة واسعة، وتكاد تكون الأشكال المكتوبة والمنطوقة في العربية لغتان مختلفتان تمامًا.

وللكلمة في العلم كما في الحياة سحر خاص، مكتوبة كانت أو منطوقة، كما أن لها نفوذ في ذاتها، بصورة مستقلة، وربما تفوق في أثرها دلالة المعنى المراد بها، والواقع الذي تعبر عنه. فهناك حقائق تتمثل في أن القبول أهم من الإذعان، والوعد بأمر أكثر أهمية من الفعل الذي يقتضيه هذا الأمر، والقانون أهم من أشكال الرقابة المختلفة، بل إن تصوير الفكرة وكأنها حقيقة موضوعية، أهم بكثير من تحقيق وتنفيذ هذه الفكرة.

وبينما الأتراك، الذين اعتادوا لزمن طويل على ممارسة السلطة، والمسئولية عن الأحداث وصنعها، ولا تقيدهم مثل هذه الحقائق، نجد الشعوب الأخرى في الشرق الأوسط، والشعوب العربية بشكل خاص، التي حرمت طويلًا من سلطة تقرير المصير ومن صنع الأحداث، أو حتى مجرد التأثير في مسارها، لديها فجوة هائلة بين الواقع والكلمات التي تستخدم للتعبير عنه. هذه الفجوة يجب العمل على سدها، قبل أن تصبح أي مناقشة جادة، أو أي عمل إيجابي نحو التقدم ممكنًا. إن الفارق الواضح بين النظرة العملية للغرب، في مقابل اهتمام الشرق بالكلمة أو «النص»، والموقف الشرعي لأي أمر يتبدى لنا في مثلين متناقضين هما: في المثل الإنجليزي «إن العصى والحجارة يمكن أن يكسرا عظامي لكن لا يمكن للكلمات أن تؤذيني أبدًا». وفي المثل التركي «إن ألم الضربة يزول، ولكن ألم الكلمة يدوم».

وربما كان أهم عائق أمام التقدم، كعامل وحيد ومطلق، هو العامل الذي يتمثل في

عالم القيم والمواقف، في الشعور -عميق الجذور- بأن كل ما هو قديم طيب، وأن التغيير أيًا كان يجلب الشر، وأن التقدم أو بشكل أدق «التطور»، هو استعادة ما كان قائمًا قبل أي محاولة للتغيير.

ويفصح هذا الشعور عن نفسه، ويتبدي أثره العميق بشتى السبل، ونجد أمثلة عديدة عليه في تحليلات وتوصيات قائمة طويلة من المراقبين والمحللين الأتراك، في بحثهم عن أسباب سقوط الإمبراطورية العثمانية، وشتى النظم التي استحدثتها بهدف التقدم. وكان هؤلاء جميعًا رجالًا ذوي بصيرة، وكانت لديهم الشجاعة فوضعوا أيديهم على الأخطاء، وسجلوا مشاهداتهم بدقة. ومما يثير الدهشة، أن جميعهم -على مدى قرون- لمسوا الخطأ الجوهري فيما يحدث، وهو التنازل عن المعيار النموذجي والممارسة السليمة للسلطة في الماضي الإسلامي والعثماني، وأن النظم الإصلاحية لم تعدو أن تكون محاولات لاستعادة ذلك المعيار وتلك الممارسة. وفي القرن الثامن عشر، أصبح واضحًا للبعض منهم على الأقل، أن فكرة العودة للماضي ما هي إلا سراب، وأن طريق التقدم يقتضي السير في اتجاه آخر.

ولكن... حتى هؤلاء أنفسهم، على اختلاف درجات إخلاصهم للقضية، أخفوا توصياتهم وقنعوا باللجوء للماضي، بعد إعادة تأويله ليتناسب مع اتجاهاتهم الفكرية.

وقد تم رصد الميول الفكرية نفسها، في كتابات الإصلاحيين والليبراليين في القرن التاسع عشر وما بعده، الذين كرهوا الخضوع للمؤثرات الغربية، وتبني وجهات النظر الغربية، فظلوا في سعيهم إلى ربط فكرهم بالتقاليد الكلاسيكية للإسلام، متذرعين ومدعين بأنها الأكثر رسوخًا والأفضل للوصول للتقدم.

وبينما ثاروا على تقاليد زمانهم وما سبقه، فإنهم لم يثوروا عليه باسم المستقبل بل باسم الماضي العتيد، ولهذا نجد أن «نامق كامل» يربط بين الحكومة الدستورية، والمبادئ الإسلامية القديمة في فلسفة التشريع، ويرى في مجلس النواب جمعية تشريعية تجمع الإنكشاريين المتمردين، ويساوي بين «القانون الطبيعي» عند مونتسيكيو «Monte

squieu» والشريعة الإسلامية؛ حيث إن القانون الطبيعي ينبع من طبيعة الأشياء والشريعة «القانون الإلهي» ينبع من الله، والله في نهاية المطاف هو «أصل الأشياء كلها». وعليه فليس من المستغرب أن نجد الراديكاليين والمحافظين لا يجدون فيما يطرحه من مفاهيم أمرًا مقنعًا. وقد استمر هذا الجدل في مراحل تطوره، على خلفية قومية وعرقية لا تختلف عن الولاءات الدينية المتعارف عليها.

وأدعى نامق كامل أن إعادة تأويل الماضي على هذا النحو لا ضرر منها، بل أنه مفيد، حيث يمكن للشعوب المحافظة والمتحفظة تجاه الأفكار الأجنبية الجديدة، أن تتقبل هذه الأفكار، إذا ما أسقطت عنها الصفة الأجنبية وحداثتها، تمامًا مثل السكر الذي يغلف قرص الدواء إذا جاز التعبير. ولا شك أن في هذا بعض الحقيقة... فالتقاليد أمر لا يمكن تجاوزه، أو الاستخفاف به، ومما يزيد الإيمان بالتقدم ويجعله فعل صحي مقبول، ربطه بمشاعر دينية عميقة والولاء الديني وإلهام الوحي الذي توارثه الشعب من أسلافه.

وينطبق ذلك بشكل خاص على تقاليد لها تنوع وثراء التقاليد الإسلامية، فيها ما يكفي مع بعض التعديل في الخيارات، والتركيز على جوانب بعينها، والتأويل لدعم معظم التغييرات المبتغاة في المواقف والقيم.

ولكن لابد لهذه التغييرات ألا تتجاوز التفسير، والتقديم لها بحيث ألا تمس المحتوى الأساسي، بمعنى إعادة تثمين وتقييم للماضي لا بمعنى تحريفه، أو الخروج على مقتضاه.

الجزء الثامن

أحداث معاصرة

الفصل الثامن والعشرون

ما وراء قضية سلمان رشدي

في يوم ١٤ فبراير ١٩٨٩، أصدر «آيات الله خميني» الذي يمثل السلطة الدينية الأعلى في إيران، فتوى تعلن للعالم كله أن دم مؤلف الكتاب المعنون «آيات شيطانية»، الذي جمع وطبع ونشر بهدف مناهضة الإسلام، والتجديف على النبي ﷺ والقرآن، وكذلك من تورطوا في نشره مع إدراكهم لمحتواه، أصبح بهذه الفتوى دمًا حلالًا!!».

«إنني أناشد كل المسلمين الغيورين على دينهم، سرعة القضاء عليهم أينما كانوا، حتى لا يتجرأ أحد ثانية على إهانة مقدسات الإسلام، وكل من يموت لتحقيق هذا الهدف فهو شهيد من شهداء الحق».

وبعدها بقليل، عرض رئيس جمعية الإحسان الإسلامية جائزة قدرها حوالي ٣ مليون دولار (٢٠ مليون «تومان») لمن ينفذ هذه المهمة، ثم رفع الاتحاد الخيري الإسلامي الجائزة في عام ١٩٩٢.

وبدقة أكثر، فإن الفتوى هي رأي أو حكم شرعي يأتي ردًّا على تساؤل ما، ولكنها -فقيهًا- ليست حكمًا قضائيًا في ذاتها، ولا تنطوي على حكم بعقوبة واجبة التطبيق.

على أي حال، فإن المدافعين عن فتوى الخميني أو المعارضين لها، تعاملوا معها باعتبارها حكمًا قضائيًّا واجب النفاذ، يجمع بين الحكم والعقوبة، وظهرت كتابات متعددة بلغات مختلفة تناقش وقائع الحالة.

وانصب النقاش بشكل خاص يكاد يكون مطلقًا من جانب المراقبين الغربيين، على النواحي الأدبية والسياسية التي أثارتها الإدانة، أما في إيران، فقد لقيت الفتوى تأييدًا عامًّا لفكرة أن الكتاب يعد إهانة للإسلام. والملاحظ هنا، أن الجدل لم يتناول الجوانب الشرعية والتاريخية في الإسلام والتي أثارتها فتوى الخميني، ولا استجابات المسلمين المختلفة لها:

فما هو الجرم الذي يدعي بأن سلمان رشدي اقترفه في حق الإسلام فقهيًّا؟ ما حكم الشرع والعقوبة المقررة في الفقه الإسلامي، لمن يقترف جرمًا في بلد غير مسلم؟ وما هي صلاحية المصادر التاريخية من حياة الرسول ﷺ، والتي استشهد بها المتحدث الرسمي الإيراني التي تؤيد رد فعل الخميني؟

هذه الأمور فقط هي التي سألقي عليها الضوء في تناولي للقضية، ولهذا فإنني لا أنوي مناقشة الحسنات أو المزايا الأدبية أو غيابها عن هذا النص، ولا شك أن النصوص الأدبية الجيدة لا تتمتع بحصانة ما، كما لا توجد عقوبات قانونية على النصوص الرديئة. فالحكم بمصادرة أو شجب عمل أدبي، أو منح عمل آخر امتيازًا لمزاياه الأدبية والفنية، سوف يعطي نقاد الأدب الحق في تحديد ما ينشر، ومنع ما يرون عدم أحقيته بالنشر، بل والحق في حياة أو موت مؤلف العمل، وهو أمر مبالغ فيه حتى بمقاييس النقد الأدبي المعاصر.

وعليه فإن القيمة الأدبية للكتاب لا علاقة لها بما سأدلي به من رأي، ولن أتعرض لها مطلقًا، كما أنني لا أنوي كذلك مناقشة حرية التعبير، فلا رغبة لدي بأي صورة من الصور أن أقلل من أهميتها، ولذا لن أدعي أنها لا علاقة لها بمسألة سلمان رشدي، لكنها ليست القضية التي أنوي تناولها، دعني أسجل فقط أنني من أشد المؤمنين بحرية التعبير. لكنني في المقابل لا أؤمن أن هذه الحرية لا حدود لها ولا قيد عليها تمامًا، كما أنني أؤمن بأن هذا مثل هذه الحدود أو القيود، يجب أن تحدد وتطبق بالشكل القانوني الواجب.

وهناك أيضًا قضية محورية لن أتناولها في مناقشتي للكتاب والفتوى الصادرة بشأنه، وهي ما إذا كانت رواية «آيات شيطانية» تهين الإسلام من عدمه. فعلى جانب، أنا لست

متأكدًا ماذا تعني الجملة نفسها -تهين الإسلام- بالضبط. وعلى جانب آخر، إذا كانت هناك للجملة معنى واضحًا، فعلى المسلمين -والمسلمين فقط- أن يقرروا إذا كان الكتاب يهين الإسلام أم لا؟! وحيث إن المسلمين حوالي مليار نسمة أو يزيدون، فإن بعض الأسئلة الأخرى ذات المغزى هي التي يجب إجابتها مثل:

كيف يتم اتخاذ القرار «الفتوى» نيابة عنهم جميعًا؟ ومن هو المنوط باتخاذ هذا القرار؟ وكيف يصيغه ويعلنه على العالم؟ وأخيرًا كيف يمكن له أن يضعه موضع التنفيذ؟

ولا شك أن هذه الأسئلة، هي أيضًا شأن من شئون المسلمين، عليهم وحدهم تحديد الإجابة عليها، وتقرير السبل إليها، فيما عدا ما يمكن أن يتناقض من هذه الإجابات أو السبل مع قوانين بلاد مثل الولايات المتحدة أو المملكة المتحدة، وغيرها من البلاد غير المسلمة، والتي يمكن أن يستوطنوها أو يختاروا العيش فيها.

ولعل النقطة الأدبية الوحيدة التي أود ذكرها -بشكل عابر فقط- هي الجدل الذي ينشأ أحيانًا بأن «آيات شيطانية» رواية، والمسلمون لا يفهمون البناء الأدبي للرواية بحكم أن تاريخهم في أدب الرواية متواضع. ولا شك أن هناك الآن عدد كبير من الروايات بالعربية والفارسية والتركية وغيرها من اللغات الإسلامية، لكن تظل الرواية كجنس أدبي في ذاته واقعيًا استيرادًا غربيًا وغريبًا على العالم الإسلامي، لكن على أي حال، هناك صيغ أدبية قديمة وأصيلة من المقطوعات الهجائية، والمحاكاة للآثار الأدبية الساخرة، وكلاهما يتمثل بصورة جيدة في الأدب الكلاسيكي، وأحيانًا نجد بعضها يعبر عن أفكار رئيسية شديدة القداسة.

وقبل أن انتقل للتطبيقات الشرعية والتاريخية لقضية سلمان رشدي، ربما كان مفيدًا، أن نلقي نظرة عابرة وموجزة على تتابع الأحداث الزمني لهذه القضية.

ففي سبتمبر ١٩٨٨م، نشرت رواية «آيات شيطانية» لأول مرة في بريطانيا، وفي الشهور التالية على النشر، كانت هناك اعتراضات واستياء بين المسلمين في بريطانيا، وبين المسلمين في بلد المؤلف سواء في الهند أو باكستان. ثم في نوفمبر ١٩٨٨م، ظهر

عرض للكتاب في الملحق الأدبي لجريدة طهران اليومية، وكان رشدي وقتها معروفًا كروائي في إيران، بل إن ترجمة إيرانية لإحدى رواياته السابقة نالت جائزة أدبية كبرى قبل ذلك بقليل، كأفضل رواية مترجمة لعام ١٩٨٨. وكانت المتابعة النقدية لرواية آيات شيطانية مميتة بالمعنى الرمزي للكلمة فقط.

وربما كان رشدي وعمله الأدبي مجهولًا لدى آيات الله الخميني، فمن غير المحتمل أنه يتابع الجرائد الأدبية، ولكن بعض مستشاريه لابد وأنهم فعلوا. ثم في ١٢ فبراير ١٩٨٩م نشر الكتاب في الولايات المتحدة، ويلاحظ أنه رغم نشر الكتاب في بريطانيا في سبتمبر ١٩٨٨، فإنه روجع نقديًا في إيران في نوفمبر ١٩٨٨م، لكن الأزمة الكبرى تفجرت حال نشره في الولايات المتحدة في فبراير ١٩٨٩م، وصدرت فتوى الخميني بعدها بيومين.

وقد يتساءل المرء، لماذا كانت النسخة الأمريكية -المتأخرة نسبيًّا- وليس الأصل الإنجليزي هو مصدر الهجوم على الكتاب، والادعاء بانتهاك المقدسات الذي أفضى إلى الحاكم بالموت على مؤلفه؟

وقد أثارت الفتوى في العالم الإسلامي ذاته ردود فعل متباينة، ففي إسلام أباد هوجم المركز الثقافي الأمريكي، على يد حشد من العامة والغوغاء ومن نقاد الأدب الساخطين، الذين عقدوا العزم على هدم المركز! ويتساءل المرء مرة أخرى، لماذا المركز الأمريكي؟ فالكتاب الأصلي لم يكن أمريكيًا ولا مؤلفه، بل هو عمل لمؤلف مسلم هندي المولد مقيم في بريطانيا.

وقد أصدر مجموعة من وزراء الخارجية الإسلاميين في ١٦ مارس ١٩٨٩، وقت انعقاد منظمة الدول الإسلامية بالسعودية، تصريحًا يهجون فيه الكتاب ويدينون الكاتب بصفته مسلم مرتد!!

وفي تعليق مسئول سعودي رسمي على التصريح، أشار إلى أن هذا القرار أصدره ما يعد الكونجرس الإسلامي، وهو ليس حكمًا لمحكمة شرعية، وهو توضيح هام للغاية،

ثم أضاف المسئول بأنه حتى قرار هذا التجمع الإسلامي، لا يلمح من قريب أو بعيد لعقوبة القتل أو الحكم بالموت.

فما هو الاتهام الموجه إلى سلمان رشدي بشكل محدد؟ التهمة هي ما يمكن أن يطلق عليه في الإنجليزية، التجديف على الله، وإتيان سلوك لا يحترم المقدسات. وبصورة أدق، هو اتهام بالإساءة إلى الرسول ﷺ، والمتعارف عليه في القانون المدني بالسب والقذف، والذي يدور حوله في كتب الفقه الإسلامي جدل واسع، فالفقه الإسلامي يستند في الأساس إلى القرآن في تحديد الأحكام الشرعية، ثم إلى تقاليد وأعمال وأحاديث الرسول ﷺ في المناسبات المختلفة.

وحيثما يوجد في القرآن حكم واضح في عادة ما، باعتبارها عمل طيب لا يدور حوله أي جدل ولا يوجد عندها أي مكان للخلاف في الرأي ولكن بمرور الوقت، ظهرت خلافات عديدة في الرأي بين المسلمين حول أمور شتى، فنجد من يقبل بعادة ما أو سلوك بعينه وهناك من يرفضه، بل يمكننا القول بأن التأويل أو التفسير الذي يفسر عادة من العادات يختلف من بلد آخر، ومن فقيه لآخر.

ولعل الخلاف الرئيسي -في الإسلام- يكون عادة بين رأي أهل السنة وأهل الشيعة، برغم أن الخلافات بينهما حول أمور العقيدة ضئيلة، فإنهم يفترقون عن بعضهم البعض في الرأي فيما يخص أحكام الشريعة بشكل ملحوظ.

وحتى المسلمون من أهل السنة لديهم مدارس فقهية مختلفة في أحكام الشريعة، والتي تعترف ببعضها البعض، باعتبارها مدارس فقهية أصولية، ولها مرجعيتها الدينية التي لا غبار عليها، لكنها -برغم هذا الاعتراف- تتخذ مواقف شرعية مختلفة في بعض الأمور المهمة.

وتستشهد كتب الفقه بعدد من الأحكام والأقوال في أحكامها الشرعية فيما يخص جرم الإساءة إلى الرسول ﷺ، وعادة ما تدور هذه المناقشات حول حكم الشرع من «الذمي» أي المرء غير المسلم في دولة إسلامية، والذي قد يسيء إلى الرسول ﷺ،

وتختلف المدارس الفقهية في حكمها بعض الشيء. فنجد أتباع مذهب أبو حنيفة، الذي أتبعه المسلمون في الإمبراطورية العثمانية، وعدد كبير من مسلمي آسيا الوسطى وجنوب آسيا وغيرهم، نجد أنهم اتخذوا موقفًا إذا أهان أو أساء «ذمي» رسول الله ﷺ يعاقب بالجلد، أو الحبس، أو القتل، أو أي عقوبة مشتركة من العقوبات الثلاث تبعًا لدرجة الجرم، وشدة الإساءة.

وهناك جدل بينهم حول شدة الجرم أو مدى الإساءة، فيما يجعل الجرم شديدًا، ويجعل الإهانة جرمًا. والرأي عند الفقهاء من أتباع أبي حنيفة أن الإهانة تشكل جرمًا –فقط– إذا كانت مخزية، وفيها افتراء وعلنية ومستمرة، أما ما يقال عند غضب أو في لحظة سُكْر، فلا يعد جرمًا أو جرمًا هينًا. وكان الإدعاء بالسب في ذاته، أمرًا خطيرًا جدًّا يستلزم عقوبات رادعة، وطبقًا لآراء الفقهاء الحنفيين لم تكن مثل هذه التهمة تعامل باستخفاف، فنجد بعضهم يصر على وجود شهود بعيدين عن شبهة التدليس أو النوايا العدائية ضد المتهم.

وعند غيرهم يمكن أن تثبت التهمة دون ترديد الإساءة أمام أي أحد، ويجوز أن تقتضي العقاب، ويجب أن يحاكم المتهم بها ويعطي فرصة للدفاع عن نفسه.

أما أتباع مذهب الإمام مالك، وهم أساسًا من المسلمين في أفريقيا وفي العصور الوسيطة في الأندلس الإسلامية، فيتخذون موقفًا أكثر تشددًا، وعادة ما يعتبرون مثل هذا الاتهام من الكبائر، ولهذا من يهين (النبي) يجب قتله.

وهناك حالة مثيرة للاهتمام حدثت في تونس عام ١٨٥٧م ليهودي «ذمي» أهان الرسول ﷺ وهو في حالة سكر، وحيث إن أهل تونس من أنصار مذهب أبي حنيفة رسميًّا، كان يجب أن يؤتى بهذا اليهودي أمام قاضي حنفي، وتوقع عليه عقوبة بسيطة.

وكان أن السبب أن جنديًّا مسلمًا حوكم قبلها بقليل بتهمة سرقة وقتل يهودي، ولم يحتمل القاضي أن ينظر إليه المسلمون بأنه أكثر تساهلًا وتسامحًا تجاه يهودي ذميّ يجدف ويعتدي على الرسول ﷺ من موقفه تجاه المسلم المتهم بسرقة وقتل اليهودي.

إذن، ما الذي يشكل جرم إهانة الرسول ﷺ؟ مرة أخرى يتوخى الفقهاء الحذر والدقة في تعريفهم لهذا الجرم. ويقول الفقهاء من أتباع أبو حنيفة وغيرهم ممن لا يختلفون معهم كثيرًا في هذا الأمر، أن الذميّ لا يعاقب لما يمثل في الواقع دليل على عدم إيمانه، والذميّ لا يؤمن بالرسول لذلك فإنه لا يعاقب لكونه كافر. فإذا قال الكافر أو الذميّ «إن محمدًا ليس نبيًا» فهذا لا يشكل تجديفًا على الله ولا سبًا في حق الرسول ﷺ، فهذا اعتقاده، ومثل هذا القول معلوم ومقبول. أما إذا أساء هذا الذميّ إلى النبي ﷺ، ووصفه بصفات غير شريفة؛ فهذا شأن آخر.

وبالطبع فإن المسلم الذي يتطاول على الرسول ﷺ أو يسيء إليه بالقول، فشأنه أخطر بكثير. أما الذميّ فإهانته للرسول ﷺ تعد خرقًا لقانون أهل الذمة، والعهد بينهم وبين المسلمين، وتعامل على هذا الأساس، بينما المسلم الذي يهي النبي ﷺ أو يتطاول عليه، يعد مرتدًا، والردة من الكبائر في كل المذاهب وبإجماع الفقهاء.

فالمسلم الذي ينكر أن الإسلام دين سماوي، أو يعلن ارتداده عن دين الإسلام، سواء اعتنق دينًا آخر أو كان ملحدًا، أو حتى من تحول عن أي دين للدين الإسلامي ثم عاد إلى دينه الأول، يحكم عليه بالموت كمرتد.

وهناك من الفقهاء من يبيح وقف تنفيذ العقوبة، حال اعتراف المسلم المرتد بخطأه وعدوله عن ردته علنًا، بينما لا يبيح غيرهم ذلك على أساس أن الرجوع عن الخطيئة يمكن أن ينقذه -المرتد التائب- في الآخرة وليس في الدنيا!!

والآن نأتي إلى السؤال عن من له الحق في التشريع إسلاميًّا، وصاحب سلطة الفصل في الدعاوي وإصدار الأحكام، ثم كيف يتم التقاضي في قضية سب وإهانة الرسول، ومن له سلطة إحضار المتهم إلى القاضي، ومن له سلطة إصدار الحكم عليه؟

هذا السؤال يثير قضية بالغة الأهمية، وهي قضية دار الإسلام ودار الكفر (البلاد غير الإسلامية). فالعالم في الفقه الإسلامي ينقسم إلى دار الإسلام ودار الحرب، حيث دار الإسلام هي هذا الجزء من العالم الذي تحكم فيه حكومة إسلامية، وتطبق فيه شريعة

الإسلام، وبقية العالم هي دار الحرب.

فما الموقف الشرعي والفقهي للمسلم الذي يعيش خارج دار الإسلام (في دار الحرب)؟ أول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو ما إذا كان واجبًا أن يعيش مسلمون خارج دار الإسلام. وقد اختلفت وجهات نظر الفقهاء المسلمين حول هذا الأمر.

وبينما تولي كتب الفقه الإسلامي اهتمامًا كبيرًا بمشاكل غير المسلمين في الدول الإسلامية، وتناقشها بتفصيل محكم دقيق، إلا أنها تولي مشاكل الرعايا المسلمين في الدول غير الإسلامية اهتمامًا ضئيلًا، أو لا اهتمام على الإطلاق.

والسبب وراء هذا التناقض واضح، ففي القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، كانت المبادئ الأساسية وقواعد السلوك في الشريعة الإسلامية، قد اتخذت شكلها الأساسي ودونت ولاقت قبولًا واسعًا، ولهذا لم يكن السؤال الثاني عن حال المسلمين في الدول الغير إسلامية مثارًا. بينما كانت هناك أعدادًا كبيرة من غير المسلمين تعيش تحت حكم المسلمين، حيث لم يكن هناك أي تقدم تجاه الحدود الإسلامية التي كانت تتسع بإطراد. وحتى بعض التراجعات الحدودية التي حدثت كانت عرضية ومؤقتة وتكتيكية، وهو ما لم يكن له آثار كبيرة.

أما مشكلة الحاكم غير المسلم الذي يحكم رعايا مسلمين داخل حدود حكمه لم تظهر، ولذلك لم تكن محل نقاش، وربما لم يكن أحد ليتصور حدوثها حتى في المستقبل المنظور، في زمن كان يفترض فيه أن يستمر التوسع الإسلامي المتسارع، حتى يدخل الناس جميعًا الإسلام، ويصبح العالم بأسره دار الإسلام.

ويبدو أن المشكلة فرضت نفسها لأول مرة نظريًا، في حالة غير المسلم في أرض غير إسلامية، والذي يهتدي إلى الإسلام ويعتنقه. فهل يبقى هذا المسلم الجديد حيث هو، أم عليه أن يذهب للعيش في بلد إسلامي؟ يجيب أهل السنة على ذلك إجابة لا لبس فيها، فيرون أنه يجب عليه ترك بلده (الغير إسلامي)، والهجرة إلى بلد تحكمه سلطة إسلامية بقانون إسلامي حسب الشريعة، وأنه إذا ظل في بلده الأصلي يعد مقصرًا في واجبه. وإذا

فتح المسلمون بلده فيما بعد، تعامل أملاكه كغنيمة للمسلمين، تمامًا مثل أملاك أبناءه بلده غير المسلمين.

أما وجهة نظر الشيعة فهي على النقيض تمامًا، حيث ترى أن على المسلم في بلد غير إسلامي أن يبقى حيث هو، وعليه أن ينشر نور الإسلام، وحتى إن هو فشل في ذلك، فإنه يوم البعث سيكون له أجر جماعة مسلمة بأكملها.

ولعل السؤال الأكثر تكرارًا وإلحاحًا، هو حكم الشرع في زيارة المسلم لدولة غير إسلامية، وفي هذا يتفق الفقهاء وإن اختلفوا فيما بينهم بعض الشيء، فأغلبهم لا يحبذون الفكرة ويرونها سيئة، ولكنهم يقبلون بها في ظروف معينة.

فغالبية الفقهاء أو كلهم يجيزون للمسلم زيارة دولة غير إسلامية من أجل دفع فدية للأسرى، أو لتبادل الأسرى والسجناء. ولهذا فإننا نجد تقارير السفراء المغاربة من أوروبا في الأزمنة المبكرة حتى القرن الثامن عشر على الأقل تكون تحت عنوان:

«تقرير عن بعثة من أجل افتداء الأسرى»، ولهذا يتأكد أن البعثة كانت شرعية، وتحمي كل من المبعوث (بصفته يمثل دولة الإسلام في التفاوض أو مندوبها) والحاكم الذي أرسله من أي تهم محتملة.

وكان هناك بعض الجدل بين فقهاء المالكية في شمال أفريقيا، عن شرعية الذهاب لشراء مؤن ومواد غذائية من أوروبا في أوقات الجفاف أو المجاعة. فقال البعض إن المجاعة تبيح هذا، إذا توافرت المواد المطلوبة عند الكفار، بينما أعلن آخرون أنه حتى المجاعة لا تبيح الذهاب إليهم؛ لأن إنفاق المال في أراضي الكفار يعني تقويتهم للحرب، التي يمكن وربما كان مؤكدًا أن يشنوها على المسلمين.

وقد برز سؤال آخر في الشرق من الإمبراطورية الإسلامية، عن جماعات التجار المسلمين الذين ذهبوا للاستقرار لفترات قصيرة لأغراض تجارية في الصين، والهند، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا، حيث لم يكن هؤلاء (أثناء إقامتهم) يخضعون

لحكم دين منافس، بل كانوا في منطقة محايدة دينيًّا. مرة أخرى نجد بعض الجدل بين الفقهاء حول هذا الوضع، زلكن بصورة مختصرة.

ثم أصبح الموضوع ملحًا في شكل جديد، مع تقدم قوافل الفتح الإسلامي في الأراضي الأوروبية، وما تلى ذلك بزمن من إعادة الاحتلال المسيحي لتلك الأراضي وزوال حكم المسلمين، في البداية في جنوب إيطاليا وسيسيل، ثم في إسبانيا والبرتغال؛ حيث صارت أعدادًا هائلة من المسلمين -لأول مرة- تحت حكم دول مسيحية.

عندئذ ثار التساؤل «هل يجوز لهم (المسلمين) البقاء في تلك الدول أم عليهم مغادرتها؟». وكان رأي الفقهاء أتباع مذهب الإمام مالك الذي أجمعوا عليه، وكانوا وحدهم الذين واجهوا هذا التساؤل في أقصى الغرب من الإمبراطورية الإسلامية، أن على المسلمين مغادرة تلك البلاد. فلا يجوز للمسلم البقاء تحت حكم غير إسلامي، وإذا كانت البلد التي يعيش فيها قد احتلها الكفار، فإن عليهم الهجرة منها كما فعل الرسول ﷺ عندما غادر مكة إلى المدينة، والحقيقة أن هذه الهجرة تؤرخ لبداية التقويم الإسلامي لأهميتها.

والأساس في الفقه الإسلامي أن يُتخذ الرسول ﷺ نموذجًا يحتذى به «لكم في رسول الله أسوة حسنة»، وهو ما يمكن ترجمته إلى أنه يجب على المسلمين تقليد الرسول ﷺ في كل شيء، وكما ترك الرسول بلده الوثني في مكة، وواجه الصعاب والمخاطر في هجرته إلى المدينة، على المسلمين أيضًا إذا وجدوا أنفسهم خاضعين لحكم غير إسلامي أن يهاجروا.

وقد أصدر الفقيه المغربي «الواشاريزي» فتوى مهمة بهذا الخصوص، في عام ١٨٤٥م، حيث اعتبر الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام فريضة حتى يوم البعث، بينما اعتبر بقاء المسلم تحت حكم كافر (غير مسلم)، يقع في نفس خطيئة أكل الميتة أو الدم أو لحم الخنزير، بل في مرتبة ارتكاب خطيئة القتل.

وكان الجدل عمومًا يدور حول الحكم المسيحي لأن هذا الحكم كان التحدي الذي

واجه المسلمين، ولذا كان السؤال: «ولكن إذا كان الحاكم المسيحي عادلًا أو متسامحًا، فماذا يكون حكم الشرع عندئذ؟». وحسب فتوى «الواشاريزي»، فإنه حتى لو كان الحاكم المسيحي عادلًا متسامحًا، يظل على المسلم الهجرة من بلده.

ولعل مثل هذا السؤال لا يعدو كونه فرضًا نظريًّا اليوم، فلم يكن -تاريخيًا- المسيحيون لا عادلون ولا متسامحون في حكمهم للبلاد (الأوروبية) الي أعادوا فتحها!! فأثناء الحروب المتوالية التي خاضها المسيحيون لاستعادة الأندلس، كان الرعايا المسلمين يسمون باسم «مودجر» «Mudgar» وهو مشتق من المصطلح العربي الذي يصف الحيوانات الداجنة أو الأليفة. ثم بعد اكتمال استعادة المسيحين للأندلس بفترة في عام ١٤٩٢م، أجبر المسلمين على الرحيل منها، ويتفق الفقيه التونسي ذو الأصل السيسيلي (من جزيرة Mazara في سيسيل) المعروف باسم «المزاري» في القرن الثاني عشر، على أنه عند استعادة غير المسلمين (الكفار) لأراضيهم التي كان المسلمون دخلوها من قبل (وهو يتحدث عن سيسيل وليس الأندلس)، فإن على المسلمين أن يرحلوا عن تلك الأراضي.

وبرغم ذلك يلتمس «المزاري» بعض الأعذار ليمكن المسلمين من البقاء، إذ يُسمح لهم بممارسة شعائر دينهم دون عقبات، وإذا كان لديهم أمل معقول في تحويل سادتهم لدين الإسلام، حتى إذا كانوا واعين بالحكم الشرعي الذي يطالبهم بالرحيل.

وجلي أن «المزاري» كان مرنًا في فتواه، والحقيقة هي أن المسلمين ظلوا في سيسيل لفترة ليست بالقصيرة تحت حكم المسيحيين في سيسيل (من أهل نورماندي)، والذين كانوا متسامحين إلى حد ما، وذلك قبل أن يرحل المسلمون، حيث توطنت الغالبية العظمى منهم في شمال أفريقيا.

ونجد في التاريخ جدلًا شبيهًا في الشرق، في تلك المناطق التي حكمها الصليبيون لفترة. وهنا يثور التساؤل: لماذا كانت مثل هذه القضية هامة ويستشهد في ذلك بالفرض الذي يمليه القرآن مرارًا وتكرارًا على المسلمين أن «يأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر»،

فالمسلم مطالب ليس فقط أن يكون طيبًا يعمل عملًا صالحًا، بل وعليه تجنب المنكر أيًا كان، وهو خيار شخصي يحاسب عليه في الآخرة. ولكنه مطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمر الذي يقتضي أن يمارس سلطة ما على الناس، واستنادًا لهذا الرأي يؤسس بعض الفقهاء فتواهم بأن على المرء كي يكون مسلمًا إسلامًا صحيحًا – فقط– إذا عاش تحت حكم دولة مسلمة، بينما لم يوافق فقهاء آخرون على ذلك.

وقد أصبحت قضية البقاء أو الهجرة من البلد الذي يحكمه غير مسلمين، أكثر إلحاحًا وتكررت في بدايات العصر الحديث، بداية من تراجع نفوذ الدولة العثمانية في شرق أوروبا، ثم التوسع الاستعماري للإمبراطوريات الأوروبية. وفرض تراجع الهيمنة العثمانية خيارًا معذبًا لأعداد كبيرة من المسلمين كان بعضهم يتحدث التركية، وبعضهم بلغات محلية في الأراضي الواقعة شمال البحر الأسود، التي كانت تابعة لروسيا أثناء القرن الثامن عشر، وفي شبه جزيرة البلقان حيث فقد العثمانيون ولاية وبلد تلو الآخر. وقد غادر العديد منهم وتوطنوا في ما يعرف الآن بتركيا وبلاد الشام فيما كان يعرف ببلاد الهلال الخصيب.

ونجد الآن عائلات في تركيا وفي الأقاليم العربية التي كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية، والتي تمتد أصولها لعائلات مسلمة فيما يعرف الآن باسم رومانيا، والمجر، وبلغاريا، ويوغوسلافيا، واليونان، وغيرها من العائلات نزحت من بلاد احتلها الروس في القوقاز والقرم وآسيا الوسطى. واستخدم مصطلح «مهاجر» لوصف رحيل هؤلاء جميعًا من بلادهم.

و«المهاجر» هو من يتبع التقليد النبوي في هجرته من مكة إلى المدينة، بينما أطلق مصطلح «لاجئ» على المسيحيين واليهود في الإمبراطورية العثمانية الذين تدفقوا إليها هربًا من الاضطهاد في أوروبا، حيث وجدوا في الإمبراطورية ملاذًا وملجأً آمنًا، ولكن لم يستخدم المصطلح لوصف المسلمين النازحين من بلاد القوقاز وآسيا الوسطى إلى تركيا والبلاد العربية. ولم ينظر إليهم كلاجئين ولا كمهاجرين، ولكن كأخوة مسلمين

أدوا فريضة دينية بهجرتهم من بلاد الكفر.

وعلى ذلك يمكننا أن نضع الأمر على هذا النحو، على المسلمين الذين خضعوا لحكم غير إسلامي، نتيجة لاحتلال أراضيهم المسلمة، أو لاستعادة المسيحيون للأراضي التي كانت تحت سيطرة المسلمين، على هؤلاء واجب ديني (فريضة) ترك دار الحرب، والهجرة إلى دار الإسلام.

ولكن يظل السؤال بلا إجابة في شأن المسلمين الذين يقيمون في بلاد غير إسلامية – وبذلك يخضعون لحكم غير إسلامي – قد لا تكون عادلة ولا متسامحة، وهم يقيمون هناك هربًا من سلطات بلادهم «الإسلامية» التي تعرضوا فيها لإساءات تصل من الاضطهاد إلى التعذيب إلى السجن إلى النفي. فما هو إذن موقف الفقه الإسلامي في أيامنا هذه من هذه الهجرة العكسية؟ وما هو حكم الشرع في جواز بقاء هؤلاء المسلمين في دار الكفر، التي يحظون فيها بالعدل والرفاهية؟

هل على هؤلاء الهجرة إلى دار الإسلام، واحتمال الأذى والاضطهاد من حكامه وحكوماتهم المستبدة؟!!

أما الفقهاء الذين تناولوا قضية إهانة الرسول ﷺ، واستشهدوا بالنصوص التي يقول فيها الرسول ﷺ «إذا سبني أحدهم، فإن على أي مسلم سمعه، أن يقتله في الحال!!» وتضيف بعض التفسيرات الفقهية، بأنه لا حاجة للرجوع للإمام أو السلطات، أي لا ضرورة في الحصول على موافقة دينية كانت أو سياسية لكي يقتل المسلم من يسب الرسول ﷺ.

ويتخذ فقهاء آخرون موقفًا مناقضًا تمامًا، فيعتبرون هذا العمل قتلًا، يعاقب المسلم عليه بجريمة القتل، وهو ما تجيب عنه المدارس الفقهية الأكثر تشددًا بالقول:

أنه إذا نفذ المسلم عقوبة القتل دون الرجوع للسلطة الدينية أو السياسية ضد من يجدف في الدين أو يهين الرسول ﷺ، ثم قامت السلطات بعدها بتنفيذ حكم الشرع، فإنه

(المسلم الذي قتل المجدف) يثاب بثواب الشهيد في الجنة.

وطبقًا لهذا التفسير الفقهي، فإن الإعدام المباشر لمن أهان الرسول ﷺ لا يعد شرعيًا فقط، بل أنه فرضًا واجبًا، ويعد من لا ينفذه آثمًا، وهو ما يطلق عليه في اللغة والقانون الإنجليزي جريمة إهمال الواجب.

ونجد تعبيرًا عن نفس التفسير الفقهي، في الأحكام التي تطالب المسلم بأن يمنع فعليًا ارتكاب المعاصي العلنية مثل شرب الخمر والعربدة.

وتأسيسًا على ذلك ذهبت فتوى الخميني إلى ما هو أبعد من أشد فتاوى الفقهاء تشددًا، الذين يطالبون المسلم بقتل من يهين أو يسب النبي ﷺ على مرأى ومسمع منه، حيث لم يذكر شيئًا عن الترتيب والإعداد لقتل من أهان النبي ﷺ بتقرير أو كتاب صدر في مكان بعينه!!

إن هذه الفتوى، على هذا النحو، تتجاوز كل أشكال القانون حتى الفقهي منها، وقد استشهد بعدد من الحوادث المماثلة في التاريخ، في المناقشات الفقهية لحالة سلمان رشدي في عام ١٩٩١ في إيران، فلا شك أن المسلمين ينظرون للرسول ﷺ على أنه المعلم والمرشد، لا من خلال الوحي القرآني فقط، ولكن أيضًا من خلال أحاديثه وأعماله. ولعل صعوبة القبول بفتوى الخميني هو أن الحديث الذي يستشهد به، إدعاء بأنه قول صحيح منسوب للنبي ﷺ هو من الأحاديث الضعيفة، المشكوك في مصدرها.

ويحظى معظم ما جاء في السيرة النبوية بالقبول عند المسلمين دون سؤال، ولكن هناك أجزاء في هذه السيرة تعتبر أسطورية أو موضع تساؤل، أو فيما ورد من أمور يشوبها الشك.

وربما ما كان مثارًا للدهشة ويعتبر شاذًا في الوقت نفسه، في الخلاف حول قضية سلمان رشدي في الجدل الذي دار عام ١٩٩١، هو الجهد الذي بذله المتحدثون الرسميون في حلقة النقاش، للبحث في السيرة النبوية، مما ينسب إلى الرسول ﷺ كسابقة تاريخية،

تغاضى فيها النبي ﷺ عن قتل فرد أهانه، أو أثنى على فعل كهذا، أو حتى حرض عليه!!

فنجد أنه بعد معركة بدر بين المسلمين والكفار، قام رجال من قبيلة ما بقتل اثنين من الشعراء (الوثنيين) من أبناء قبيلتهم، كانوا قد نظموا شعرًا يهجون فيه الرسول ﷺ ويسخرون منه، وقد قتلوهما لإثبات ولاءهم للرسول ﷺ وللدين الإسلامي.

وطبقًا للرواية، فإن أحد الشاعرين كان مسنًا طاعنًا في العمر، وثانيهما امرأة شابة بل وأم مرضعة. ولم يذكر أن الرسول ﷺ فرض أي عقوبة على الشاعرين ولم يقتل قاتلهما، بينما وردت فتوى الخميني كتفويض لقتل رشدي!!

ونجد حالة أخرى حدثت بعد فتح مكة عام ٦٣٠م عندما نظم الشاعر «عبد الله بن هلال بن الأخطل» شعرًا هجائيًا هاجم فيه الرسول ﷺ، وتغنت بهذا الشعر فتاتين كانتا من جواريه، وأعدمت إحداهما بينما غفر للثانية.

ولعل أفضل مثل في عهد الرسول ﷺ هو «كعب بن الأشرف»، والذي كان شاعرًا معروفًا بعدائه للرسول وللإسلام، وطبقًا للرواية فإن الرسول ﷺ أعلن أنه يسعده أن يتخلص منه، ولذا فقد قتل في حينه.

وقد تكررت مثل هذه الحالات، وليس المقصود هنا الإساءة إلى سيرة النبي ﷺ، بإثبات أنه حرض على القتل، ولكن لإثبات رؤية المسلمين لمثل هذا التحريض -لقتل من يهين النبي ﷺ- على أنه أمر حسن، ذلك أن النبي ﷺ فعل ذلك.

وتجدر الإشارة هنا إلى قصية تدمير مكتبة الإسكندرية، والتي تروى حسب الأسطورة الشائعة، أنها دمرت بأمر من الخليفة «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه ولدينا دلائل قوية في المقابل أن هذا الأمر لم يصدر عن «عمر» رضي الله عنه أبدًا.

فلا شك أن القصة ملفقة، لإظهار أن تدمير المكتبات يمكن أن يكون عملًا محمودًا فها هو «عمر» قد فعلها. وقد ظهرت هذه القصة في زمن تبديد المكتبات الراديكالية الفاطمية في مصر، وربما كان هدفها تبرير ما كان غير مقبول لدى شعب متحضر.

وربما ما كان مشجعًا في قضية سلمان رشدي -وهي محبطة في مجملها- ردود الفعل الإيجابية في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي لهذه القضية خاصة في البلاد العربية فقد صرح مفتي الديار المصرية في مارس ١٩٨٩ وبمنتهى الوضوح، أنه إذا كان سلمان رشدي اقترف الجرم الذي أتهم به، فهو يصبح معرضًا لعقوبة القتل، ولكن لا يمكن تنفيذ العقوبة بحقه دون استدعاءه لمحكمة ومحاكمته بينما في بلاد أخرى كان الصمت بليغًا. وفي بلاد حيث الصمت فضيلة والكلام رذيلة، يمكن للصمت فيها أن يكون تعبيرًا عن الرأي!!

ولعل أكثر ما يلفت الانتباه، رد فعل من المثقفين السوريين الذين يتسترون بالانتساب لجامعات أوروبية وأمريكية، حيث وقعوا بيانًا نشر في صحيفة بيروتية ويشجبون فيه إدانة الرجل أو الحكم عليه، وكذلك فتوى إهدار دمه، والمكافأة السخية المرصودة لذلك. والحقيقة أن القضية لم تكتب لها نهاية بعد!! فالفتوى قائمة برغم موت الخميني، حيث لا يوجد من يجرؤ على إلغائها، والحكم ما زال موجودًا بإهدار دم رشدي وتأكد حديثًا، وليس محتملًا أن يحيا رشدي حياة عادية أبدًا مرة أخرى.

ولا شك أن الفتوى أثارت أسئلة عديدة، حادة وخطيرة، على المسلمين أن يجيبوها، وليس هم فقط، فالأمر يؤثر على العديد من الناس!

الفصل التاسع والعشرون

قضية الاغتيال المصرية

خلال اللحظات التي مرت بين قتل السادات والقبض على قاتليه، صرخ قائد المجموعة مرددًا كلمات تكرر ترديدها في جميع أنحاء مصر، خلال الأيام التي تلت حادث الاغتيال. وطبقًا للتقارير فقد صرخ القاتل قائلًا: «اسمي خالد الإسلامبولي، لقد قتلت الفرعون،وأنا لست خائفًا من الموت» والجزء الأهم في هذا التصريح، هو بالتأكيد الجزء الثاني منه بمعناه الواضح، أنه قتل حاكمًا طاغية، وفي اختيار لقب الفرعون كمثال على الطغيان دلالة على إدراك ديني بالجرم الذي ارتكبه الحاكم بطغيانه، وإصدار الحكم بعقوبة الموت، ثم تنفيذ الحكم.

وفي ثقافة أي فرد في الغرب نشأ على التقاليد اليهودية المسيحية حتى في الحد الأدنى من الاستيعاب لسفر الخروج، نجد أن إطلاق اسم فرعون كنموذج للحاكم الظالم أمرًا واضحًا تمامًا، لكن قتلة السادات، لم يكونوا يهودًا ولا مسيحيين، بل مسلمين، وربما ما هو أهم أنهم مصريون، وعليه، فإن العهد القديم لم يشكل جزءًا من ثقافتهم، بل إنهم في العصر الحديث يلقنون في المدارس تاريخ الفراعنة كرمز لأزهى عهود الماضي، ومصدرًا للاعتزاز والفخر القومي، ولا يعد الفرعون ظالمًا ولا مضطهدًا لعباد الله.

ففي مصر -كما في الدول الإسلامية الأخرى- كانوا يعرفون الفرعون -حتى منتصف القرن التاسع عشر- من خلال القرآن فقط، والذي يصور خروج اليهود من مصر،

بمصطلحات تتشابه في عمومها مع تلك التي تتناوله في العهد القديم. ففي القرآن يظهر الفرعون في صورة الطاغية المستبد، في قصة النبي موسى وأبناء إسرائيل الذين يظهرون في صورة الأبطال، وفي آيات عدة يبدو الفرعون مثلًا ونموذجًا للحاكم الظالم الذي ينكر وجود الله، ويجب على المؤمنين عدم طاعته، وأن يخلعوه من على عرشه إن استطاعوا. ولكن بفضل ما حققه علم المصريات في أوروبا منذ القرن التاسع عشر فصاعدًا، من فك رموز اللغة المصرية القديمة ومعرفة التاريخ المصري القديم ما قبل الإسلام، ولأول مرة بدأ المصريون -المسلمون- في الشعور بهوية جديدة قديمة، حولت إدراكهم للذات المصرية وحضارة بلادهم ومكانتها في العالم.

ومنذ هذا التاريخ صار الشعور القومي للمصريين ربما يفوق الشعور الديني، وتشكلت لديهم رؤية مختلفة عن ماضيهم وحضارتهم، وعن آمالهم في المستقبل. ونتج عن هذه النظرة الجديدة للذات والشعور بالهوية، تناقضات تظهر في صميم الحياة السياسية في مصر المعاصرة، وغيرها من البلاد في العالم العربي، بل إن استخدام مصطلح «فرعون» ذاته، ينطوي على أزمة مركزية في الشعور القومي العربي الحديث، حيث تتداخل وتختلط صورة الفرعون كبطل مصري وراعي لحضارة عظيمة من جانب، وكحاكم طاغية من المنظور الإسلامي من جانب آخر، بينما لا يستطيع أحد أن يتهمه بالتهاون مع بني إسرائيل، وفي أوقات بعينها أثار هذا تساؤلات جدلية.

ولكن لماذا قُتل السادات؟! لقد كان رد الفعل الفوري في العالم الغربي والذي كان يعرفه بصورة أفضل، أو بالأحرى على نطاق أوسع، فيما يخص سياسته في الشئون الخارجية أكثر منها في الشئون الداخلية، واضحًا وبسيطًا ومضللًا في ذات الوقت. فقد كان كل فرد في الغرب على يقين بأن أول زعيم عربي يوقع معاهدة سلام مع إسرائيل، سيقتله شعبه!!

وقد صنع السادات سلامًا مع إسرائيل وها هو يُقتل في حينه، فما الغريب إذن؟ فقد تجاوز الحماس البالغ الذي استجابت به جماهير المصريين لتحركات السادات سعيًا

وراء السلام -على الأقل إعلاميًّا- تجاوز المظالم والشكاوي من حكمه، والتي تم تجاهلها طلبًا للراحة، ومنذ حادث الاغتيال، بدأ الباحثون الجادون والمراقبون لأحوال المنطقة في التوقف عن مثل هذه التفسيرات المبالغ في بساطتها وسطحيتها.

حتى إن «محمد حسنين هيكل»، برغم إصراره على العداء العلني للسلام مع إسرائيل، لا يستهين بعقلية قرائه في كتابه «خريف الغضب»، بأن يطرح مثل هذا التفسير على أنه السبب الوحيد لاغتياله.

فنجد أن هيكل بالإضافة لشجبه للسلام، يبرز سلسلة من الانتقادات لشخص السادات وسياساته، والتي أدت مجتمعة إلى قتله، ولعل الحقيقة الصارمة في حديثه، هو افتقاد مظاهر الحداد أو حتى الاندهاش من وقوع الاغتيال.

وقد ظهرت جماعتان معارضتان في مصر، أثناء فترة استرخاء الحكم المركزي وتراجع القمع، ما بعد موت عبد الناصر ومع تولي السادات مقاليد الحكم. وبينما كانت هاتان الجماعتان قد أجبرتا على العمل بصورة سرية في عهد عبد الناصر، فإنهما قد عادتا للظهور على سطح الأحداث في عهد السادات، برغم بعض الصعوبات التي واجهتهما في سنوات عهده الأخيرة، ولا تزال هاتان الجماعتان ذات نشاط واضح حتى الآن.

وكانت إحداهما تعبر عن انتمائها للنظام القديم، والطموح إلى التغيير من منظور ديني إسلامي، وهي جماعة «الإخوان المسلمين»، وينتمي ممثلو هذه الجماعة للأجنحة المختلفة للصحوة الإسلامية بفصائلها العسكرية، والتي عرفت فيما بعد في الغرب بالجماعات الأصولية، وهو مصطلح مستمد من تاريخ المذهب البروتستانتي في أمريكا، وهو يعد -في أفضل صوره- مرادفًا مبهمًا، بل وربما كان مضللًا، عند تطبيقه على حالة مغايرة تمامًا مثل الجماعات الإسلامية.

والجماعة المعارضة الأخرى، تعرف كذلك بمصطلح منقول -غير دقيق- مستمد من تاريخ آخر وثقافة أخرى، وهو مصطلح اليسار. وتشترك الجماعتان في أسلوب معارضتهما في بعض النقاط، مثل شجبهما لمغامرة السوق الرأسمالية الحرة فيما عرف

بعهد «الانفتاح»، والعلاقة المتنامية مع الولايات المتحدة، وأخيرًا في إدانتهما لاتفاقية السلام مع إسرائيل.

ولكنهما يختلفان بدرجة كبيرة في الأهمية النسبية لكل من هذه النقاط، وبالتالي في درجة معارضتها، والأهم من هذا كله، في الحلول والبدائل التي يطرحونها حلًّا لهذه المشكلات.

ولا شك أن معرفة العالم الغربي بالحركة اليسارية في مصر أفضل من معرفته بالحركة الإسلامية. فالعديد من قادة اليسار تعلموا في دول الغرب، ويمكنهم لذلك أن يخاطبوا الرأي العام فيها بلغتهم، وأيضًا بما يروق للغرب سماعه من مبادئ وقيم، أو على الأقل بما ينسجم وأدبيات الغرب ولغة الخطاب فيه. والواقع أن غالبية الباحثين والمحللين السياسيين في الغرب يلجأون إلى دوائر اليسار في مصر لكي يتعرفوا على أحوالها. ويعد أحد أهم هذه الدوائر، كمصدر للمعلومات، إن لم يكن فيما يخص مصر؛ فعلى الأقل فيما يخص اليسار المصري هو «محمد حسنين هيكل» رئيس تحرير كبرى الصحف القومية «الأهرام» في عهد عبد الناصر، وفي السنوات الأولى من عهد السادات، والذي ترجمت سلسلة من كتبه إلى اللغات الأوروبية وغيرها.

ومدرسة اليسار تعد تيارًا مناهضًا للغرب، وخصوصًا أمريكا، واكتسب اليساريون مهارة فائقة في استكشاف كوامن التوجه الغربي (الأوروبي -الأمريكي)، بل وتوجيه النقد الذاتي لمثل هذا التوجه.

واليساريون مع الاشتراكية وضد الرأسمالية بصورها، برغم أن اشتراكية ناصر، التي ينظرون إليها بحنين جارف، لا يرجع الفضل فيها للشيوعية في أوروبا الشرقية ولا للاشتراكية الديمقراطية في غرب أوروبا، بل يعود الفضل -في جوهره- إلى البيروقراطية المركزية، التي تأصلت منذ الفراعنة حتى البطالمة، وصولًا إلى الباشوات العثمانيين الذين تحكموا في إدارة الحياة الاقتصادية لمصر على مدى قرون.

ويعارض اليسار اتفاقيات «كامب ديفيد»، وهو مناهض لدولة إسرائيل وللصهيونية،

وفي الدوريات التي يصدرها اليسار باللغة العربية، وربما في دوريات باللغات الأوروبية، يقطع اليسار أشواطًا في هذه المناهضة لإسرائيل والفكر الصهيوني، وتستخدم جدليات مثيرة من النقاط ما يمثل عداء للسامية لا لبس فيه. بينما نجد المعارضة الدينية، وبشكل أدق المعارضة الإسلامية، لا يعرف عنها الغرب إلا القليل؛ فهي -المعارضة أو الجماعات الإسلامية- لم تقدم على أي محاولة لتقديم نفسها للرأي العام الغربي، وربما لا تشعر بالحاجة إلى أي شكل من أشكال التأييد الغربي لها أو اعترافه بشرعيتها.

ويتم التعرف على توجهات هذه الجماعات الإسلامية، فقط من النشرات والتصريحات والكثير منها دون سند قانوني، والتي يصدرها قادتها، وربما بشكل عرضي عبر مصادر معرفية أخرى، مثل المحاكمة الطويلة لقاتلي السادات. وبرغم نقص تناول الصحافة الغربية لهذه الجماعات، فلا شك أنها تمثل تيارًا معارضًا أهم بكثير من تيار اليسار، من حيث مدى التأييد الذي تحظى به جماهيريًّا، ومن حيث التهديد الذي تمثله للنظام القائم.

ومثلهم مثل اليسار، نجد التيار الإسلامي مناهض للغرب، ولكن على عكس اليسار نجده مناهضًا للاتحاد السوفييتي (سابقًا)، حيث يرى أن القوى العظمى (أمريكا وروسيا قبل انهيار الشيوعية) وأسلوب الحياة لديها من جميع نواحيها، غريبة على الإسلام وتمثل خطرًا عليه وإفسادًا للمسلمين.

وهم، كما اليسار، ينتقدون رأسمالية السادات (الانفتاح) بشدة ولكن لأسباب مختلفة؛ فهم لا يعارضون الملكية الخاصة للمشروعات، ولا أرباح هذه المشروعات التي حسب الشرع الإسلامي تعد مكسبًا حلالًا. ولعل سبب رفضهم هو الفساد، والمادية الشديدة لفكر الانفتاح، ويرجعون هذه المادية وهذا الفساد إلى استنباط نشاطات اقتصادية، شجعتها الدول الغربية. على أي حال، فإن معارضتهم تلك للرأسمالية الانفتاحية لم تجعلهم أكثر تعاطفًا مع اليسار أو الاشتراكية، سواء في شكلها الماركسي أو الناصري.

فبينما يرى اليساريون عبد الناصر بطلًا قوميًّا، وعهده عهدًا ذهبيًّا، يراه الأصوليون رمزًا رئيسيًّا للحاكم الطاغية بل للشيطان نفسه، لكنهم كذلك -مثل اليساريين- ضد السلام مع

إسرائيل بل ضد دولة إسرائيل ذاتها، ومرة أخرى تختلف الأسباب.

ومما يثير الفضول، كون التيار الإسلامي يرى أن القضية الفلسطينية ليست محورية، حيث تحتل مكانة ثانوية في كتاباتهم حيث لا يتكرر ذكر فلسطين كثيرًا في أدبياتهم بل وكلمة العرب ذاتها. فهم ينظرون إلى فلسطين كما البلاد العربية على أنها أرض إسلامية، والشعوب العربية إسلامية اغتصب الحكم فيها حاكم كافر!! وعندما تعلو كلمة الله وينتصر الإسلام، سيذهبون بالحاكم الكافر، وتعود عندها الأرض إلى حوزة الإسلام مرة أخرى.

وإن كان هذا الاعتقاد ليس أمرًا جديرًا بالاهتمام الآن؛ فالمشكلة الرئيسية هي الوصول إلى سيطرة التيار الإسلامي على الأراضي الإسلامية في مصر وغيرها من البلاد العربية، حيث يسيطر عليها الآن ويحكمها حكام كافرون دنيويون أو علمانيون بينما يدعو الإسلام، وهم في الواقع يدمرون الإسلام من داخله!!

ويرى التيار الإسلامي إن جريمة السادات الكبرى، هي ذات جريمة الشاه في إيران، وصدام في العراق، والأسد في سوريا، ومن قبلهم جمال عبد الناصر في مصر، وأتاتورك في تركيا، وهي جريمة وقف العمل بالشريعة الإسلامية، وتحويل المجتمع المسلم في هذه البلاد إلى مجتمع «وثني»، وذلك بفرض قوانين وممارسات مستوردة من دول خارجية أو مجتمعات كافرة!!

وهم يؤمنون بأن هذه جريمة أو خطيئة كبرى ترتكب في حق الله وحق الإسلام وشريعته السماوية، وعقوبة هذه الجريمة هي الموت. إن الحكام الذين أبطلوا أو ألغوا حكم الشريعة الإسلامية فقدوا شرعيتهم، وصاروا أعداء الله، وبذلك فهم أعداء للمسلمين جميعًا.

ويرون أن فريضة «الجهاد» الواجبة على كل مسلم، وهي الحرب المقدسة لإعلاء كلمة الله، تبدأ بتحطيم كل طاغية أو حاكم مستبد، وبذلك يمكن استعادة المجتمع الإسلامي الحقيقي الذي تحكمه الشريعة الإسلامية. وعندما يتحقق ذلك الهدف، يصبح

القضاء على العدو الخارجي أيًّا كان، والذي تيسر له اختراق المجتمع المسلم وإضعافه أمرًا سهلًا نسبيًّا، وهذا الطاغية الذي يجب القضاء عليه هو فرعون. فبالنسبة لأي علماني مصري أو قومي أو اشتراكي، ربما كان الفرعون هو رمز الحضارة ومصدرًا للفخر والاعتزاز أما المسلمون فيرونه مثلًا بشعًا على الطغيان كما أتى وصفه في القرآن، ويرون الحكم الفرعوني حكمًا استبداديًّا كان يسعى لتقويض شريعة الله، وكون الفرعون من أعداء اليهود لا يجعل حكمه مقبولًا أو محل تقدير. أيًّا كان الأمر فإن اضطهاده لليهود، الذين كانوا حماة الحقيقة الإلهية كان خطيئة.

وتتناقض وجهة نظر الأصوليين في هذا الصدد تناقضًا حادًّا مع النظرة القومية الدنيوية، والتي يعبر عنها -مثلًا- صدام حسين في أحاديثه التي يدعى فيها أن «نبوخذ نصر» بطلًا ورمزًا للعراق القديمة، ويمتدحه على تعامله الإيجابي والفعال مع مشكلة اليهود في زمنه!!

وبالنسبة لمن اغتالوا السادات، والدوائر الدينية التي ينتمون إليها، كانت جريمة السادات التي استحق عليها عقوبة القتل، هي خيانة الإسلام والعودة بالمسلمين في مصر إلى عهد الوثنية!! ولعل تحالفه مع أمريكا، ومعاهدة السلام مع إسرائيل، المظاهر البارزة لهذه الخطيئة الأعظم والأشمل.

كانت التهمة الموجهة للسادات، هي نفسها تهمة شاه إيران، ولكن الأصوليين في إيران كانوا أكثر نجاحًا، فقد قضوا على نظام الشاه، بينما نجح المصريون فقط في القضاء على الحاكم وبقي النظام وبقيت المعارضة، وإذا كان الأصوليون هم الذين تخلصوا من السادات، فإن اليساريين هم من قدموا مبررًا لقتله إلى العالم الغربي!!

فلم يكن كتاب «هيكل» بعنوان «اغتيال السادات» سيرة ذاتية للرجل، بل كان محاولة لشرح الأحداث والملابسات التي أدت إلى هذا الفعل في ذاته فالكتاب كان هجومًا متعمدًا على أهداف السادات، وأسلوبه في تحقيقها، وعلى أفعاله هو ومعاونيه وأصدقائه، كما على شخصه وعائلته، بل وبنهج تقليدي كان هجومًا وذمًا في أسلافه!! وقد قيل الكثير في

مدح وذم إنجازات السادات، وتنسب إليه ثلاثة إنجازات أساسية.

الإنجاز الأول والأهم على مستوى العالم، وهو معاهدة السلام مع إسرائيل، والتي حققت ميزتين استثنائيتين، هما استعادة وحدة الأراضي الإقليمية لمصر بتحرير شبه جزيرة سيناء، والثانية تحول اقتصاد مصر من اقتصاد حرب إلى اقتصاد سلام، وهو ما أنهى نزيفًا ماليًا مدمرًا عانت منه مصر على مدة ثلاثين عامًا، وسلب حياة الآلاف من الشهداء، الذين كانوا سببًا في وصف أحد الصحافيين المصريين لمصر بأنها «بنك الدم للعالم العربي». وكان ثمن السلام الذي دفعته مصر الشقاق مع العرب، وإلى حد ما أيضًا مع العالم الإسلامي، وهو ثمن غالٍ بكل تأكيد. ولعل الدبلوماسيين والكُتَّاب المصريين، الذين كانوا يمثلون زعامة مصر في العالم العربي هم أكثر الناس دفعًا لهذا الثمن.

وقد استغرق إنهاء مرحلة عزلة مصر عن محيطها العربي سنوات عديدة، والتي اكتملت مع انتهاء حرب الخليج ١٩٩١ -١٩٩٢م. وحاولت دولة تلو الأخرى من الدول العربية، تطوير علاقتها مع مصر، خاصة تلك الدول التي سلمت بأن المعاهدة قضية خلافية ليست مع مصر نفسها، وأبقت مصر على معاهدة السلام وعلاقتها المستمرة -المحدودة- مع إسرائيل.

وكان الإنجاز الثاني للسادات هو استرخاء الديكتاتورية في عهده، والتي كانت قد بلغت مداها في عهد عبد الناصر. وكانت الإصلاحات السياسية التي قام بها، وإن كانت أقل من الحرية الكاملة في التعبير والنشاط السياسي، إلا أنها كانت تطورًا ملموسًا بالقياس للعهد السابق، وأيضًا بالقياس للأوضاع السياسية السائدة في معظم البلاد العربية، على أي حال، لم يكن هذا كله محل تقدير عند كل الناس.

فالناصريون -مثل هيكل وغيره- الذين كانت معاناتهم السياسية قليلة، وكانت القيود على تعبيرهم عن آرائهم تكاد تكون معدومة، لم يكسبوا شيئًا يذكر من الحرية السياسية في عهد السادات، وكذلك كان الأمر بالنسبة للجماهير المطحونة وإن كان لأسباب أخرى، فقد كانت الصحافة والبرلمان لديهم ذات أهمية محدودة، وكان همهم الرئيسي

هو الحفاظ على أوضاعهم الاقتصادية المحفوفة بالمخاطر.

وقرب نهاية السادات، بدأ شعور يتولد لديه بأن الحرية التي منحها للشعب صارت تهدده شخصيًا، وبدأ ينهار أمام الانتقادات التي وجهها إليه معارضوه السياسيون، فأرسل عددًا منهم بما فيهم هيكل ذاته إلى السجن!! وكان أسلوبه في القمع في حده الأقصى أقل تعسفًا من العهد الناصري، وإن كان يختلف عنه في أن ضحاياه كانوا أكثر شهرة ونفوذًا، مما أتاح لهم أن يسمع العالم الغربي صوتهم!!

والإنجاز الثالث للسادات، كان سياسته الاقتصادية الجديدة التي سارت بالتوازي مع الليبرالية السياسية لعهده. وكان الانفتاح الاقتصادي كما سميت سياسته الجديدة، يعني التراجع عن نظام الاشتراكية في عهد ناصر، والنمو السريع لنمط رأسمالي جديد. ولعل الوقت ما زال مبكرًا للحكم على الآثار الاقتصادية -طويلة المدى- لهذا التحول أو لربطه بعوامل أخرى، خاصة الانفجار السكاني في البلاد، وتحولات الاقتصاد العالمي.

وكانت التهمة التي ألصقت به مع هذا التحول هي تهمة الفساد، والذي كان منتشرًا بكل تأكيد، وتردد أنه قد طال عائلة السادات نفسها، وفي هذا الصدد يمكن لنا أن نطرح نقطتين:

أولهما، أن الفساد لم يكن بدعة على طبيعة المنطقة العربية عمومًا، فقد كان موجودًا قبل تولي السادات مقاليد الحكم، ولا أشك في استمراره بعد موته. ولا شك أن صعود وهبوط مؤشرات الفساد ترتبط بأمانة ورقابة الأجهزة الحكومية، لكنه أيضًا وبدرجة أكبر يرتبط بنمو أو تراجع النشاط الاقتصادي.

وثانيهما، يتعلق بالتناقض في المفاهيم بين أمريكا وبلدان الشرق الأوسط عن علاقة المال بالسلطة. ففي أمريكا من المألوف والمقبول في المجتمع، أن تجن مالًا ثم تستخدمه للحصول على سلطة ونفوذ سياسي. أما في التقاليد والأعراف بالشرق الأوسط عادة ما تنقلب الآية، فيستخدم النفوذ السياسي في جني المال والثروة.

والحقيقة أنه ليست هناك أي أفضلية أخلاقية واضحة في كلا النهجين، بالرغم أنه ربما

كانت لنهج على الآخر بعض المزايا أو عليه بعض العيوب.

ويبدو أن الفساد في عهد السادات قد وصل للمدى الذي لا يمكن احتماله، والأهم أن أسلوب الحياة العصري -الجديد- الذي جعل الاستهلاك الفاحش للمستفيدين من عهد الانفتاح، يمثل تحديًا واستفزازًا متواصلًا لبؤس الفقراء -الغالبية من الشعب- وكذلك لمعاني التقوى والزهد الديني!!

وكانت صورة السادات لذلك هي صورة «فرعون»، إن لم يكن في طغيانه فعلى الأقل في استهتاره باحتياجات ومشاعر شعبه.

وفي كتاب هيكل يذكر القليل عن إنجازات الرجل، وأنكر عليه بعضها، ومر مرور الكرام على بعضها الآخر، بينما أرجع الفضل في بعضها لآخرين غيره. ولإثبات وجهة نظره، استخدم هيكل ثلاثة أساليب. فأينما كان ممكنًا أوعز إلى القارئ بأن دوافع السادات ومناصريه كانت شخصية، بينما دوافع معارضيه كانت المصلحة العليا للبلاد. وإذا لم يكن هذا كافيًا، استخدم عملية انتقائية في معالجة بارعة للسجل التاريخي للأحداث بحيث تؤدي إلى إثبات رأيه. وكان ثالث أساليبه الهجوم على الرجل، حيث كان أسلوب التجريح الشخصي للسادات، سواء بصورة مباشرة أو بالتلميح. ويكفيني أن أذكر أمثلة قليلة على ذلك.

ففي ترجمة هيكل لسيرة السادات، يرى أنه وكل من عاونوه كانوا في خياراتهم السياسية في الشئون المحلية والدولية، يسترشدون باهتمامات شخصية أنانية، بينما معارضيه كانت تحكمهم دوافع إيديولوجية، والمصلحة الوطنية العليا. ويفسر بعض قرارات السادات بأنها صدرت لتحقيق مصلحة مادية مباشرة له.

ولا يشير هيكل -على سبيل المثال- في معرض تأييده لنقابة أطباء مصر ونقابة الصحفيين المصرية، لمعارضتها معاهدة السلام أو التطبيع مع إسرائيل، إلى احتمال تأثر كلتا النقابتين بالرغبة في بقاء السوق العربية الغنية مفتوحة أمام خدماتهما.

وكغيرها من الأمور، كان هذا الأمر سببًا في نمو شبكة من المصالح المهنية والتجارية نموًا سريعًا، حول دوائر أنصار السلام من جانب، وأنصار القومية العربية من جانب آخر. وبالتركيز على سياسة ما بشكل يثير الدهشة، وإغفال سياسة أخرى في تحليله لعهد السادات، يمارس هيكل لعبة هجومية من النوع الجدلي والخام في الوقت ذاته.

ولعل أخطر ما في كتاب هيكل وأكثرها غرابة، هو تحليله وتناوله لأحداث الماضي. وترجع بعض تصريحاته المغلوطة إما إلى جهلٍ أو لا مبالاة، وهي تصريحات لا علاقة لها بالجدل الموضوعي. لذلك لا ترى قيمة في تأكيده على أن «هيلموت فون مولك Helmuth Von Moltke»، الذي ذهب إلى تركيا عام ١٨٣٥، كان السلطان قد استقدمه لتدريب الجيش التركي قبل الحرب العالمية الأولى -على سبيل المثال- ص (١٧٠)، فهو تقرير صحيح بمعنى محدود.

وفي إشارته إلى الجاسوسين الألمانيين، الذين اتصل بهما السادات عام ١٩٤٢م «هانز إبلر Hans Eppler» وزميله المعروف باسم «ساندي Sandy» فقط مثلًا على اللامبالاة؛ فالجاسوس الأول كان يدعي «جون إبلر John Eppler»، وزميله -كما شرح إبلر في كتاب له عن الموضوع- كان يدعي «ساندبيرج Sandberg».

وربما كان ادعاء هيكل بأن «المبدأ مع الأديان غير الإسلامية في الشرع، هو التسامح مع وجودها، ورفض توسعها نسبة إلى نص عثماني قديم لا قيمة له لأن القاعدة الأساسية واضحة في الشريعة ولا تحتاج لمرجعية عثمانية».

على أي حال يتفوق هيكل على نفسه، في إعادة تشكيل وتأويل أحداث الماضي، عند تحليله للنتيجة العسكرية والتبعات السياسية لحرب أكتوبر ١٩٧٣م. ففي تفسيره هو حقق المصريون نصرًا عسكريًّا عظيمًا، تبددت أو تلاشت ثماره لفشل السادات في استثماره سياسيًّا!! ولا يوجد قارئ مطلع على الصحف والكتب التي صدرت في هذا الشأن يمكن أن يوافقه على ذلك! وينص تحليل هيكل.

«كانت حرب أكتوبر نصرًا استراتيجيًّا للعرب، وكادت أن تصبح نصرًا تكتيكيًّا

للجيوش العربية -المصرية والسورية- التي حاربت، لكن هذا النصر الاستراتيجي أوقعهم في الوهم، نتيجة لخطأ الحسابات على أرض المعركة من جانب، ولتصميم أمريكا على إنقاذ إسرائيل مهما كان الثمن ص (٢٧٤). وفور انتهاء الحرب، «فشل السادات في إدراك حجم النصر الذي صار بين يديه». ص (٦٢). وبدلًا من استثمار النصر، استخلص السادات اتفاقية أعطت الإسرائيليين كل ما أرادوه. «وفي المقابل، ما الذي سلم به الإسرائيليون واقعيًا؟ لا شيء». ص (٢١٤).

ونجد أن استعادة شبه جزيرة سيناء، ببترولها ومصادرها الطبيعية الأخرى، وموقعها واتصالاتها وقواعدها يأتي ذكرها في هامش:

«إن الاعتراف الوحيد الذي قدمته إسرائيل في اتفاقيات كامب دافيد، يتصل بسيناء، وهي حدود إقليمية مصر لم يكن لدى إسرائيل أي دعاوى تاريخية أو عقائدية بشأنها أبدًا، والتي ربما نشأت فقط على مستوى دفاعي لإسرائيل ضد مصر» ص (٢١٢).

وفي إطار قبول إسرائيل -المحتل- الاعتراف بالحدود الإقليمية لمصر وجيرانها العرب في قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، يصرح تصريحًا معارضًا للقيمة النسبية لمثل هذا الاعتراف في جريدة بيروتية قائلًا:

«إذا أراد العرب العودة إلى موافقتهم على قرار مجلس الأمن كأساس للتسوية، يمكنهم ذلك بكلمة واحدة، بينما إسرائيل إذا عادت للقرار وفسرته، عليها أن تشن حربًا جديدة تعيد فيها احتلال الأراضي التي كانت لتنسحب منها طبقًا لهذا القرار».

ونشر التصريح في جريدة النهار في ١٢ أغسطس ١٩٧٠، وقد تبدو النقطة التي أثارها ذات صلة ما بمعاهدة كامب دافيد للسلام أيضًا، وربما ما كان أكثر إساءة على الإطلاق في كتاب هيكل هو ذلك الحقد الشخصي الملحوظ، الذي تلونت به تلميحاته وإشاراته الضمنية عن السادات وعن معاونيه، بل وعن أسرته ذاتها.

ولعل د/ بطرس غالي، وزير الخارجية، الذي لعب دورًا مهمًا في البدء وفي التفاوض

لإقرار اتفاقية السلام، كان مؤهلًا للقيام بمثل هذا الدور لأسباب عدة. ص (١٠٥)، يعدد هيكل هنا ثلاثة أسباب:

أولها، أن بطرس غالي كان قبطيًّا ومتزوجًا من يهودية، وهو قد استعار لقب أحد أقاربه الذي اغتاله المسلمون أنصار القومية العربية عام ١٩١٠م. بعد أن تولى القاضي في المحكمة التي صدر عنها الحكم بإعدام الفلاحين المصريين في حادثة دنشواي الشهيرة.

ويرى هيكل لهذه الأسباب أن بطرس غالي جمع بين الطموح ومشاعر عملية بحتة، ما جعل المتوقع من رجل مثله له هذا التاريخ قليلًا جدًّا، بالنظر لطبيعة النسيج السياسي المصري وتلخص جملة «ماذا أملك لأخسره» موقفه السياسي (ص ١٠٥).

بالطبع هذا تحليل مهين وغير عادل لا لمصر ولا لبطرس غالي. فقد شارك أقباط كثيرون في الحياة السياسية لمصر الحديثة حتى الآن، وهل حددت هذه الأسباب الذي ذكرها، أعمال وأفكار بطرس غالي فعلًا؟! إنها أسباب تقود إلى التراجع وتعوق التقدم للأمام. وفوق هذا كله كان للرجل الكثير الذي يمكن أن يفقده، مثلما يتضح من نسبه المشين لذلك القاضي وارتباطه بالسادات نفسه. فقد كان بطرس غالي -كما كان السادات- يتمتع برؤية خاصة وبالشجاعة على طرحها، وهما ميزتان لا يدركهما هيكل ولا يعترف بهما. ونجد أنه حتى أرملة السادات لم تنجو من تحليل هيكل الهجومي عليها. فنرى أنه يذكر في هامش له الأصول الإنجليزية لجيهان السادات «عندما صارت زوجة الرئيس، سعت السيدة جيهان السادات لإثبات فكرة أن أسرة والدتها تنتسب في أصولها لأسرة «شيفيلد» «Sheffield» الإنجليزية العريقة، لكن بحوثًا مضنية قام بها باحثون فشلت في إيجاد أي أثر لهم هناك». ص (٢٥). ولا يوضح هيكل لنا، من هم هؤلاء الباحثين، أو في أي ظروف قاموا ببحثهم.

ويمثل الهجوم على شخص السادات الجزء الأكبر من الكتاب، وهو يلقي بالاتهامات دون دليل، ويرتكز الكثير منها على القيل والقال من الشائعات التي أحاطت بالرجل. وقد وجد السفير/ هيرمان إيلتس «Herman Eilts» سفير أمريكا في مصر في ذلك الوقت،

أكثر من مائة خطأ في أقواله عن السادات تلقى بظلال من الشك حول بقية الحقائق التي ذكرها الكتاب. وحسب ما ذكره هيكل، كان السادات يشرب يوميًا مشروب الفودكا وبكميات كبيرة، وهي إحدى التفاصيل التي أنكرها آخرون ممن عرفوا السادات عن قرب. وذكر أيضًا أنه كان يأكل خبزًا بلا سعرات حرارية.. مصنوع من قمح لا سعرات حرارية فيه، مستورد من سويسرا» (ص ١٧١). وقد فشلت تحرياتي المضنية في العثور على أي أثر لمثل هذا القمح المزعوم.

لكن الأمر الذي فيه دلالة مهمة، والذي أثار موجة عارمة من الغضب في نفسي عند معرفتي بمحتويات الكتاب، هو ذلك الهجوم المثير للاشمئزاز على أم السادات. وحسب ما تذكره أغلب الترجمات عن جذور عائلة السادات كانت والدته سودانية، ومنها ورث لون بشرته. ولكن هذا لا يكفي هيكل، فيذكر لنا أنها (أم السادات) كانت ابنة لأحد العبيد السود الذين تم جلبهم من أفريقيا لمصر وكان اسمه «خير الله». «وعندما زادت الضغوط في مصر لمنع العبودية، بعد الاحتلال البريطاني، كان سيده (الذي لا نعرف هويته) قد أعتق الرجل.

ولأن ابنته (أم السادات) مثل أبيها أفريقية حالكة السواد، فإن السادات الذي ورث لون بشرتها وبعض من ملامحها، تأثر كثيرًا بهذه الصفات» ص (٨ -٩).

«ثم فيما بعد كما يذكر هيكل، تزوج والد السادات من سيدة أخرى ذات بشرة فاتحة (بيضاء) في الثامنة عشرة من عمرها، وبهذا تحولت السيدة والدة السادات إلى وضع مخز كخادمة في البيت، ربما بما هو أشد قسوة من وضع أبيها (جد السادات) كعبد». ص (١١). ويكرر هيكل ذكر هذه النقطة مرارًا، ليقول إن (السادات في شبابه كان يخشى أباه، ولكنه لم يستطع أن يحبه، ولم يستطع أن يحترم أمه ذات الحظ العاثر، وصار يبغض لونه الذي ورثه عنها». ص (١٢). ويطرح زواج السادات من السيدة جيهان بأنها قضية الأبيض والأسود: «أثرت جيهان على السادات، ليس فقط لأنها جميلة وفاتنة، ولكن لكونها بيضاء، وكان اللون الأسود لبشرته -وظل كذلك دائمًا- وسواسًا يسيطر عليه» ص (٢٥).

ويرى هيكل ذلك في سلوك السادات، وحتى في صور الرئيس التي كانت تنشر

في الصحف وغيرها، «مثل فرعون على جدارية، حيث كان يفضل تصوره من المنظر الجانبي، وهي الصورة التي كانت تشاهد في كل الأماكن العامة، حيث تتميز بعدم إبراز العنصر الزنجي في ملامحه». ص (١٨١).

على أي حال كان سبب الاغتيال على أيدي قتلته، كونه يرمز للفرعون الحاكم الطاغية، لا لأصوله الزنجية. ولا يكرس هيكل إلا القليل من اهتمامه لطبيعة الرجال الذين اغتالوا الرجل أو محور أفكارهم!!

وقد كان أحدهم مهندس كهرباء يدعي «عبد السلام فرج»، نشر عام ١٩٨٠ كتابًا صغيرًا بعنوان «الفريضة الغائبة»، وتظهر ملامح فكر المؤلف في مقطع بالكتاب لا يشير إليه هيكل: «هناك بعض الناس يقولون إن الدعوة للجهاد تجوز في حالة تحرير القدس الأرض المقدسة، وهي بالتأكيد فرض عين في الشريعة الإسلامية، واجبة على كل مسلم، ولكن أولًا، الحرب على العدو القريب أولى من الحرب على العدو البعيد!! ثانيًا، حيث إن دماء المسلمين تبذل حتى يتحقق لهم النصر، ربما يتساءل المرء لصالح من يكون هذا النصر؟ هل هو للدولة الإسلامية أم نصر لدولة لا دينية لا دين لها ولا تقوى؟ وهو بالكاد نصر يقوي من مؤسسات وسلطات هذه الدولة!! ثالثًا، السبب في بقاء الاستعمار والإمبريالية في أوطاننا المسلمة، ينبع من حكامنا الذين لا يتقون الله ولا يطبقون شريعته. ولكي نبدأ بالهجوم على المستعمر الإمبريالي، فهذا لن يعود علينا بأية فائدة، وهو عمل لا مجد فيه!! بل ويعد مضيعة للوقت، وما يجب علينا كمسلمين أن نركز على مشكلتنا الإسلامية بمعنى تطبيق الشريعة الإسلامية في بلدنا!!».

من مثل هذه الكتابات، وغيرها للأصوليين، يمكننا تكوين فكرة دقيقة وكاملة عن أهدافهم وهناك أمر له أهمية بالغة، وهو البحث التفصيلي لمحاكمة المتهمين في قضية اغتيال السادات -والذي أعده أحد طلاب الماجستير في كلية الحقوق بمصر- مستندًا فيه لإجراءات القانون الفرنسي، والتي تطبق في القانون الجنائي في مصر وقد حصل صحفي من لبنان على نسخة من هذه الدراسة، نشرت في جريدة «السفير» البيروتية اليومية في

أعدادها الصادرة ما بين ٢٠ -٢٨ مايو ١٩٨٢. ولكن هيكل لا يذكر شيئًا من هذا كله؛ حيث إن قضيته مع السادات مختلفة تمامًا عن قضية الأصوليين معه.

ويشير هيكل في مقدمة كتابه إلى أنه كان معجبًا جدًّا بالسادات كرجل.

وعلى عكس النظرة الشائعة عند الناس كما يقول هيكل، فإن الرجل لم يطرده من رئاسة تحرير الأهرام، ولم يُحدث شرخًا كاملًا بين الرجلين في علاقتهما، كما لم ينقض أحدهما عهدًا قطعه على نفسه... بل ترك هيكل رئاسة تحرير الأهرام بقرار شخصي منه هو... ولم نتحول فجأة من أصدقاء إلى أعداء.

وبعد تركه الأهرام، عرض عليه السادات عددًا من المناصب المهمة رفضها هيكل كلها، وبعد وقت طويل بدأ السادات في الهجوم عليه بصورة علانية منتظمة، وفي النهاية أرسله إلى السجن.

برغم هذا كله، يصر هيكل على أن الكتاب ليس هجومًا على السادات على أي مستوى، ولم يكن «تعبيرًا عن حقد شخصي ضده!!» ولا يوجد من جانبه «أي مشاعر عداء شخصي»!!

ويتساءل المرء عن نوع الكتاب الذي كان يمكن لهيكل أن يكتبه إذا كان نابعًا من حقد شخصي أو مشاعر عداء، برغبة منه في الهجوم على الرئيس؟؟!!

الفصل الثلاثون

أزمة الشرق الأوسط من منظور تاريخي

كانت من أكثر مظاهر أزمة الخليج إثارة للمتاعب، شيوع التأييد العاطفي لصدام حسين بين العرب، وبدرجة ما في العالم الإسلامي على اتساعه أيضًا وبينما أيدت معظم الحكومات العربية والإسلامية قرارات الأمم المتحدة التي صدرت بهذا الشأن، والإجراءات التي اتخذت تحت قيادة الولايات المتحدة، إلا أن تلك الحكومات شاركت فيها مع اتخاذ أقصى درجات الحذر، وأظهروا اتجاهًا متعاطفًا مع اتجاهات الرأي القومي في بلادهم وبين مواطنيهم، تأييدًا لصدام حسين ضد معارضه بل وضد ضحاياه أيضًا!!

وتجلى هذا التأييد بصورة أوضح بين العرب والمسلمين المهاجرين المقيمين في أوروبا الغربية وأمريكا، نتيجة لمساحة الحرية التي يتمتعون بها في هذه البلاد. ويبدو مثيرًا للدهشة وللوهلة الأولى، أن يختار أي إنسان مثل هذا الرجل البشع بطلًا أو رمزًا للقومية!!

وفي مقارنة قام بها معارضوه، وصفوا صدام حسين بأنه يبدو مثل «هتلر» بدون جاذبية، ومثل «ستالين» بدون القبول الذي تمتع به الزعيم الروسي، أيًا ما كانت درجة امتثاله للمثل الإنسانية، وقد ظهر على المسرح العالمي للأحداث في صورة طاغية طامع في جيرانه ويقوم بنهبهم، وكإرهابي ضد أصدقائه وأعدائه القدامى على حد سواء!!

وحتى بمصطلحات العرب، وبشكل خاص المسلمين منهم، يبدو صدام من النظرة الأولى مرشح غير محتمل لدور البطل. ولعله بإعجابه المعلن -الذي يقارب العبادة

بتراثه المزعوم في «بابيلون» وتأكيده على الهوية العراقية التي سادت ما قبل الفتح العربي ودخول الإسلام، وكذلك سعيه الشخصي لما رآه -هو وحده- يمثل المصالح القومية للعراق، والذي يعد خرقًا لقانون أساس يحكم المجتمع العربي كله، لعله بهذا كله ارتكب خطيئة لا تغتفر ضد المصالح الإقليمية للعرب وثوابتهم.

وقد تدخل بعض الزعماء المصريون أحيانًا في شئون دول عربية أخرى لأسباب عدائية مشابهة، مما جعل العرب يتهمونهم بالفرعنة، بوصفها جريمة ضد الوحدة العربية وهو -صدام حسين- بموقفه في الثمانينيات، كبطل للمدنية الحديثة ضد الأصولية الدينية للثورة الإسلامية (في إيران)، وكمدافع عن النظام القديم لشيوخ الخليج ضد دعاوى التحول الاجتماعي، صار بهذا رمزًا لشخص بغيض ملعون من كل دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي.

وقد كان غزوه للكويت، خرقًا للقوانين والأعراف في الأمم المتحدة، وأيضًا -وربما الأهم- لقوانين اتفاقية «الدفاع العربي المشترك»، وتجاوز حدود محرمات السياسات العربية، والتي تحتم على العرب مهما كان عمق الخلافات بينهم، ألا تصل لدرجة شن الحرب ضد دولة عربية أخرى لتسوية هذه الخلافات.

وكان صدام يروج لنفسه، باعتباره نموذجًا مثاليًا يحتذى به، بنهج الطاغية الوثني «نبوخذ نصر»، وهو من يعد في التقاليد الإسلامية رمزًا للاستبداد والطغيان. هذا كله لم يمنع جزءًا كبيرًا من العالم العربي والإسلامي، إن يقبل به بطلًا للقومية العربية، بل ويا للغرابة بطلًا إسلاميًا!! وكان بعض العرب على الأقل، مستعدًا أن يغفر له غزوه واحتلاله وضمه للكويت، بل والموافقة على ذلك. أما البعض الآخر، بينما لم يفصحوا عن موافقتهم على الغزو، كانوا مستعدين لقبول المصير المنتظر، وتحفظوا على تورطهم في جهود التحالف، ووصفوه بالتحالف غير المقدس للإمبريالية الغربية وعملائها من العرب، بغية إزاحة صدام عن الحكم في العراق.

ويتساءل المرء أي منطق هذا، الذي جعل من الوريث الشرعي لنبوخذ نصر، وأداة

العقاب للخميني قائد الثورة الإسلامية في إيران، محاربًا في حرب مقدسة من أجل الإسلام، وأي منطق يجعل ممن انتهك سلام وأمن دولة عربية مسالمة، نصيرًا للوحدة العربية، وممن انبرى للدفاع عن شيوخ الخليج -بعد أن قبض الثمن- زعيمًا ثوريًا من أجل الإصلاح الاجتماعي.

إن دراسة موجة التأييد الجارف لصدام من جوانبها المختلفة، يجعل الدافع ورائها أمرًا واضحًا، إنه قوة العداء الشديد للغرب، وبالتالي العداء لأولئك المتحالفين أو المؤيدين له من شيوخ الخليج.

وهذا يثير التساؤل ثانية، لماذا هذا العداء العميق للغرب؟! ولم يكن هناك عجزًا في الإجابة عن هذا السؤال، ولا صعوبة في رصد سلسلة طويلة من الدوافع العدائية، التي -اختلقها- العالم العربي والإسلامي ضد القوى الغربية!!

وعند إثارة الجدل بين أبناء الشرق الأوسط حول هذا السؤال، عادة يسلطون الضوء على الدوافع التي تعنيهم بصورة مباشرة، بينما يسلط المحللون في الغرب الضوء على الدوافع المرضية لأهل الغرب في الرد على ذات السؤال. واللافت للنظر ومكمن الخطر أيضًا، أن محاولات حل المشكلات أو إزالة رواسب هذا العداء لا يعدوا في أفضل الأحوال أن يكون حلًّا مؤقتًا، وعادة ما يزيد من موجة العداء تلك.

وكان الدور الاستعماري البريطاني والفرنسي والإيطالي في البلاد العربية في زمن التوسع الاستعماري سببًا رئيسيًّا لعداء العرب للغرب، بينما ساد اعتقاد في الغرب ما زال له مؤيديه، أنه مع انتهاء الحكم الاستعماري للعرب، ستختفي هذه المشاعر العدائية!!

وقد مضى ما يزيد على أربعين عام منذ انتهاء السيطرة الإمبريالية الأوروبية، وفي معظم البلاد العربية مضى ما يزيد على عمر السيطرة الإمبريالية ذاتها، وخلال هذه الفترة أرست بعض البلاد العربية لنفسها حضورًا قويًّا واقتصادًا مؤثرًا في الغرب، لكن العداوة بقيت، أو عادت كما كانت عليه، وفي بعض الأحيان وصلت لدرجة جديدة متصاعدة.

ولفهم ما حدث، يتعين علينا أن ننظر للماضي على مدى واسع، لنستكشف مستويات أعمق من معطيات التاريخ فقد كان الرئيس المصري جمال عبد الناصر، بطلًا من أبطال القومية العربية هو الآخر، ولم يكن مجرد حاكم مصري، بل زعيم متوج ومحبوب في العالم العربي بأسره. وتحتاج هذه الزعامة نظرة أدق وأقرب للأحداث.

حيث كان التاريخ المحوري لتحوله إلى زعيم عربي هو سبتمبر ١٩٥٥م، عندما أعلنت كل من حكومة مصر وتشيكوسلوفاكيا (التابعة للسوفييت وقتها) للعالم التوصل إلى اتفاق لإمداد مصر بالسلاح من تشيكوسلوفاكيا.

وكان الاتفاق اقتحامًا غير مسبوق من المعسكر الشرقي لمجال كان حتى ذلك التاريخ قاصرًا على الغرب (مجال تسليح الدول العربية)، مما اعتبر صفعة على وجه الغرب عمومًا والولايات المتحدة بشكل خاص. ولم تكن الصفقة في ذاتها تستدعي كل هذا الاهتمام، لولا موجة الفرح الغامرة التي قوبلت بها في العالم العربي كله. وتبني البرلمان في سوريا ولبنان والأردن قرارات بالإجماع لإرسال التهنئة لناصر بالصفقة، حتى «نوري السعيد» في العراق والذي كان صديقًا للغرب ومؤيدًا له، تقيد باتجاهات الرأي العام في بلاده واضطر للمشاركة في كورس التهنئة.

كل هذا الحماس والترحيب الذي يكاد يصل إلى حد التأييد المطلق، وإطراء الصحافة العربية للصفقة، لم يكن بدافع التعاطف لا مع السوفييت ولا مع الشيوعية، ولم يكن نتيجة للرغبة في دخول النفوذ السوفييتي إلى منطقة الشرق الأوسط، بل نالت الصفقة كل هذا الإعجاب والترحيب، بوصفها عملًا موجهًا ضد القوى الغربية، وخطوة مهمة نحو كسر النفوذ الغربي في المنطقة، بل وضربة قاصمة لما كان ينظر إليه على أنه غرور الغرب في التعامل مع شعوب المنطقة.

وتصف إحدى التحليلات التي ظهرت في حينها، هذا العمل بأنه نوع من الرفض والتظاهر ضد الاحتلال البريطاني الطويل لمصر، ورد فعل ضد سيطرة الإمبراطورية البريطانية، لكن تلك السيطرة الإمبريالية كانت قد انتهت من زمن، ورحلت آخر القوات

البريطانية من قناة السويس في ٢ إبريل ١٩٥٥م، ويصعب على المرء توقع هذه العاطفة العدائية الساخنة ضد واقع كان قد انهار بالفعل!!!

بينما رأى بعض المحللين أن هذا الحماس للسوفييت كان ردًّا على التأييد والدعم الأمريكي لإسرائيل، لكن هذا يعد قراءة للتاريخ بمنظور الماضي، فقد تنافست أمريكا والاتحاد السوفييتي -في واقع الأمر- وتعاونوا معًا لتأمين غالبية الأصوات التي أقرت بقرار الأمم المتحدة لتقسيم فلسطين عام ١٩٤٧م. واعترف الاتحاد السوفييتي -قبل أمريكا بوقت قليل- بالدولة اليهودية في يوم إعلان قيامها.

وربما الأهم من ذلك، هو أن إمداد تشيكوسلوفاكيا السريع للدولة اليهودية بالسلاح هو الذي مكن لها النصر في حرب ١٩٤٨م. بينما كانت الأسلحة التي أمدتها أمريكا لإسرائيل في هذا الوقت قليلة وبمبادرات فردية غير شرعية، في مواجهة الحظر الرسمي المتشدد على تصدير السلاح الأمريكي، وكانت المعونة الأمريكية المالية والعسكرية لإسرائيل في حدود ضيقة، لم تتجاوزها حتى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات!!

ولم تصبح العلاقة الاستراتيجية بين الولايات المتحدة وإسرائيل -التي بدأت عام ١٩٦٢م -قوية ومؤثرة إلا بعد عام ١٩٦٧م، كنتيجة طبيعية ولم تكن سببًا للتدخل وتزايد النفوذ السوفييتي في البلاد العربية واحدة بعد الأخرى.

وأظهرت معظم البلاد العربية في الوقت ذات، لا مبالاة واضحة للوعود التي منحتها الولايات المتحدة لفلسطين، وبدا أن العرب ينظرون للفلسطينيين على أنهم عديمي الجدوى، إلا أحيانًا عندما كانوا يرغبون في تحويل أنظار شعوبهم المضطهدة عن اضطهادها، أو استخدموا القضية كعصاة يضربون بها الغرب.

ومن أبطال القومية العربية الذين اتخذهم صدام حسين مثلًا أيضًا، «رشيد على الكيلاني»، وهو رمز معترف به في العراق، استولى على السلطة بدعم من الجيش في أبريل ١٩٤١م.

وأقام رشيد الكيلاني نظامًا مواليًا لدول المحور في الحرب العالمية الثانية، وسعى للحصول على الدعم من ألمانيا وإيطاليا، ولكن ما قدموه له مجرد مساعدات ضئيلة للغاية وصلته في وقت متأخر، وتم القضاء على حكمه بواسطة قوات بريطانية بعد ستة أسابيع فقط من بدايته ثم تكونت في سوريا وقتها، لجنة تحت قيادة الجنرال «فيش» لتحريك الدعم لحكومة رشيد الكيلاني، والتي كانت النواة التي تطورت فيما بعد إلى حزب البعث العراقي. والحقيقة أن رشيد الكيلاني لم يكن الزعيم العربي الوحيد المؤيد لدول المحور، فقد كان أقرب مساعديه الحاج «أمين الحسيني» مفتي القدس، والذي ارتبط به وسانده ثم بعد سقوط حكمه صار رفيقه في المنفى بألمانيا.

وكان عبد الناصر وأنور السادات وغيرهم من جماعة الضباط الأحرار التي استولت على الحكم في مصر عام ١٩٥٢، لديهم على الأقل مشاعر من التعاطف تجاه دول المحور، بينما كان بعضهم عناصر نشطة في التعاون مع دول المحور.

وقد أعلن مفتي القدس دعمه لهتلر، وعرض تقديم المساعدة إليه فور توليه الحكم في ألمانيا عام ١٩٣٢م، وفي سنوات الحرب تلقى القواد في الرايخ الثالث عروضًا سخية للوقوف بجانبهم!!

وهنا تثور نفس الأسئلة حول هذا الدعم المبكر لأعداء الحضارة الغربية، وكانت الإجابة واحدة. فوقتها لم تكن إسرائيل قد خرجت لحيز الوجود، وإن كان نمو حركة الاستيطان اليهودي في فلسطين -تحت الانتداب البريطاني- محل اهتمام الفلسطينيين والعرب من بعدهم.

وبينما كانت الدعاية النازية -لمن استمع وتأثر بأبواقها من الناس- معادية بصورة صريحة لليهود، كانت سياسات النازي في ألمانيا، والحكومات الموالية لها في بلاد أخرى، سببًا رئيسيًا في هجرة اليهود إلى فلسطين، وبالتالي في تزايد نفوذ وقوة المجتمع اليهودي الناشئ هناك.

ولم تتسبب النازية وتدفع اليهود إلى الهجرة لفلسطين وتسمح بها فقط، بل إنها

شجعت وسهلت هذه الهجرة حتى بدأ الحرب، في الوقت الذي وضع فيه الإنجليز العراقيل ضد هذه الهجرة طمعًا في كسب ود العرب!!!

وبرغم ذلك، تسابق الغالبية من العرب لمساندة الألمان الذين أرسلوا اليهود إلى فلسطين، بدلًا من تأييد الإنجليز الذين حاولوا إبقاء اليهود خارجها. بالطبع كان الوجود الاستعماري البريطاني، وبدرجة أقل الفرنسي في الثلاثينات وبداية الأربعينات في القرن العشرين، عاملًا قويًا في نشأة العداء للغرب، وقد ترسخ هذا الوجود بشكل ملحوظ في سنوات الحرب العالمية.

ويسهل علينا فهم السبب في تلهف العرب الوطنيون -الذين كانوا يجاهدون ضد السيطرة البريطانية- على التواصل مع عدو عدوهم وتأييده، لكن ما يبقى عسيرًا على الفهم، هو أن الكثيرين منهم رحبوا باحتضان وتأييد دولة إمبريالية أخرى، أقل شأنًا وأقل عطاء، وبشكل لا يقارن أكثر وحشية وازدراء لكل القيم الوطنية التي تبنوها.

ولم تكن لدولة عنصرية بما كانت عليه الدولة النازية، كل هذه الجاذبية لدى شعوب صنفت في نظرية التفوق للجنس الآري، على أنها شعوب تمثل جنسًا أدنى.

ولا شك أن مفهوم الإلحاد في الفكر الماركسي، كان مرفوضًا من الغالبية العظمى من المسلمين الذين آمنوا بالماركسية. ولا شك أيضًا أن القومية العربية كفكر متميز عن العنصرية أكثر تألقًا وأولى بالتأييد لتوافقه مع القيم العربية التقليدية، بينما كانت النزعة القومية -العنصرية- للشعبين الألماني والإيطالي واضحة عند العرب أكثر من وضوح النزعة الوطنية المكبوتة للحلفاء من دول الغرب، وربما يعود هذا الوضوح إلى اعتبار الألمان والإيطاليين نموذجًا عند الكتاب العرب على وحدة الشعوب التي حققت نجاحًا.

فقد حاولت عددًا من الدول العربية أن توحد شعوبها على نمط الإنجاز الذي تحقق في بروسيا وسردينيا، ولم يكن هناك نقص لديها في تقديم من هو مؤهل للعب دور مثل دور «بسمارك» أو «كافور» أو «جاريبالدي»، ولكنها محاولات باءت كلها بالفشل!!

وقد بدت الفلسفات الشمولية، والديكتاتوريات المركزية في دول المحور، ثم فيما بعد النظم الديكتاتورية لدى السوفييت، هي الأجدر بالتطبيق في البلاد العربية من الديمقراطيات الغربية «البغيضة»، والتي صارت محل ازدراء عندما زالت كراهيتها.

فقد كانت للفاشية في الثلاثينات والأربعينات، ثم للشيوعية في الخمسينيات والستينيات في القرن العشرين، أثرًا بالغًا على بعض جماعات المثقفين العرب وكان العامل الكامن وراء ذلك كله -ولا يزال لسوء الحظ- كراهية متأججة وسائدة ضد الغرب، وكل ما يمثله كقوة دولية أو كإيديولوجية فكرية وأسلوب حياة. وقد امتدت هذه الكراهية لتشمل كل من دعى لإتباع النهج الغربي، أو سعى للتحديث على نمطهم من المفكرين والمثقفين العرب.

إنها كراهية عميقة الجذور، بحيث قادت أصحابها لأن يسارعوا لمساندة عدو محتمل للغرب -صدام حسين- حتى ولو كان عنصريًّا مثل هتلر الذي احتقر العرب، أو كان ملحدًا مثل ستالين الذي قمع الإسلام في دول القوقاز، أو وحشًا مستبدًا مثل صدام، الذي انتهك أعراف وتقاليد العرب والشرائع والأخلاق الإسلامية.

إن جذور هذه الكراهية من القدم والعمق والقوة، بحيث يجب البحث فيها على مدى التاريخ الطويل في الصراع بين الإسلام والمسيحية، الإسلام الذي كان الشرق الأوسط ولا يزال مركزه التاريخي، والمسيحية التي كانت ولأجل طويل لها حدود مشتركة مع أوروبا، وهي كذلك حتى اليوم في أوروبا.

وقد كانت «البوذية»، هي الديانة التبشيرية الأولى في تاريخ الإنسان، وكانت تطمح للانتشار على مستوى العالم بأسره، ولكن هذه الطموحات اندثرت منذ قرون، وأصبحت البوذية الآن ديانة محلية أو إقليمية، قاصرة على جنوب وجنوب شرق وشرق آسيا.

والديانات الأخرى كلها فيما عدا اثنتان ذات تأثير محدود، وحدود نفوذها الجغرافي متواضعة، ويعود تأثيرها لبلد واحد أو شعب أو على الأكثر إقليم جغرافي واحد.

فاليهودية دين لليهود، والهندوسية للهندوس، وديانات الصين لأهل الصين، وبينما امتد أثر ودور مثل هذه الديانات بين حين وآخر إلى المناطق المجاورة، إلا أنها لم يكن لها آية دعاوي تبشيرية كونية أبدًا.

وتقبل مثل هذه الديانات أعضاء جدد في جماعتها، لكنها لا تسعى لذلك، وعلى النقيض فإنهم شديدو التحفظ في السماح لرجل كان أو امرأة، من أتباع العقائد الأخرى بأن يجدوا طريقهم إلى الخلاص الروحي، والوصول إلى الله بإتباع تعاليمهم.

بينما نجد المسيحي والمسلم، كلاهما يرفض هذه النظرة، ويتفقون على أن طريق الخلاص، والطريق إلى الله طريق حقيقي وحيد، ويختلفان لإيمان كلًا منهما بأنه وحده الذي اهتدى إلى هذا الطريق الوحيد، وأنه هو والمؤمنون من دينه هم وحدهم الرعاة للوحي الإلهي الذي يهدي الإنسان إلى الطريق القويم.

وقد دخلت المسيحية في صراع مع الإسلام منذ القرن السابع، عبر البحر الأبيض المتوسط وفي أماكن أخرى من العالم، باعتبارهما ديانتين متعارضتين، برغم أن مساحة الخلاف بينهما أقل من مساحة التشابه.

ويدعي كل من المسيحي والمسلم نفس التراث من النبوة والوحي الإلهي، برغم اختلاف المصطلح ولغة الخطاب، ويدعي كلاهما أنه المنوط بواجب الدعوة لإظهار الحقيقة الإلهية لكل بني البشر، ويدعونهم للإيمان بهذه الدعوة أو على الأقل الإذعان لسلطة أولئك الذين دعوا إليها وأبدعت كلًا من المسيحية والإسلام حضارة ثرية متعددة الجوانب، وأسس كلاهما إمبراطورية شاسعة تخضع لسلطانه، وتبعث على الذهول والحيرة في آن.

ومن دواعي السخرية في نهاية المطاف أن كلاهما أدعى لنفسه الحق في السيطرة على ذات الإنسان، الذي يقطن نفس البقعة من العالم، الممتدة حول البحر الأبيض المتوسط. وعلى مدى حوالي أربعة عشر قرنًا من الزمان مثلت المسيحية والإسلام ديانتين وثقافتين ومعسكرين للنفوذ، عاشا جنبًا إلى جنب، في تواصل نادر وربما تعاون، وفي صراع

متكرر ومواجهة مستمرة. وأدت أصولهم المشتركة ونسبهم لنفس السلالة، وطموحهم المتوازي إلى جعل التواصل بينهما ممكنًا أيضًا، مثلما جعل تبادل الهجوم والتحدي واستغلال طرف منهما للآخر ممكنًا وبصورة قوية. فعندما يقول المسيحي أو المسلم للآخر «أنت كافر وستحرق في نار جهنم» فإن كليهما يفهم تمامًا ماذا يعني الطرف الآخر، وكلاهما يقصد بهذه الكلمات نفس المعنى. والإسلام -وربما بما يزيد عن المسيحية بكثير- لا يعد مجرد ديانة، لكنه نظام عقائدي ونظام عبادة كما هو أسلوب حياة.

فالإسلام حضارة وهو الهوية ويتمثل فيه بقوة معنى الولاء والإخلاص للعقيدة، والتي تعد القضية الأجدر بالتضحيات حتى وإن زال الإيمان، أو انتفت مظاهر العبادة.

وعلى مدى الألف عام الأولى من هذا التاريخ الطويل، منذ صعود قوة الدولة الإسلامية، وقوافل الفتوحات العربية الإسلامية ولأول مرة، لفتح البلاد المسيحية في الشرق خارج الإقليم الجغرافي للعرب، حتى زمن الاحتلال الإسلامي الثاني لڤيينا على يد القوات التركية في عام ١٦٨٣م، ظلت أوروبا المسيحية تحت التهديد المستمر بالغزو والاحتلال، وخطر التحول إلى الدين الإسلامي.

وكانت أول موجات التوسع الكبرى للعرب في القرن السابع والثامن الميلادي، بفتح مصر ودول المشرق وشمال أفريقيا وتخليص هذه البلاد من السيطرة المسيحية، ودخول شعوبها -وللأبد- في الدين الإسلامي. ثم استمر تقدم العرب المسلمين حتى وصلوا إسبانيا والبرتغال وجنوب إيطاليا، وحتى في فرنسا نفسها بدا لبعض الوقت أن بقاء المسيحية فيها مهددًا ثم في نهاية المطاف، تم احتواء التهديد العربي للمسيحية في الغرب الأوروبي، لكن توسعًا إسلاميًا جديدًا، قادم هذه المرة من الشرق على يد التتار المتأسلمين، الذين سادوا في روسيا وأوروبا الشرقية وسيطروا على العثمانيين، حتى امتدت سيطرتهم إلى القسطنطينية وكل دول جنوب شرق أوروبا.

وفي عام ١٤٨٠م أنزل السلطان محمد الثاني -فتح القسطنطينية- قواته حتى حدود إيطاليا جنوبًا، ثم اضطرته حربًا أهلية وقعت في بلاده لأن يسحب قواته ويعود لبلاده،

بينما استولى الفيلق التركي على مدينة «أوترانتو»، وأغار الفرسان الأتراك على حدود الجمهورية في ڤيينا، ثم حاصرت القوات التركية واستولت على مدينة تلو الأخرى في وسط أوروبا.

وحارب المسيحيون في أوروبا قدر استطاعتهم، ففشلوا أحيانًا مثلما حدث في سلسلة الحروب الطويلة التي انتهت بهم إلى الهزيمة فيما عرف في التاريخ بالحروب الصليبية. ولم تكن في هذه الحروب، مثلما يرى بعض المحللون المعاصرون، أي مفارقة تاريخية، إنما كانت حلقة مبكرة في سلسلة الحروب لاستعادة حدود كانت مسيحية في الأصل، وضاعت حيث استولى عليها الغزاة المسلمون، وهي الأماكن المقدسة عند المسيحية!!!

وقد فشلت هذه الحرب في استعادة الأرض المقدسة، ولكن حروبًا أخرى خاضها مسيحيو أوروبا نجحت، فبعد صراع طويل وعنيف، استطاعت الشعوب المسيحية من أوروبا الشرقية وجنوب شرق أوروبا أن تطرد سادتهم المسلمين، واستعادوا الحكم والسيطرة المسيحية.

فقد أنهى الإسبان والبرتغال حوالي ثمانية قرون من السيطرة الإسلامية الـ «Moorish» في شبه جزيرة أيبريا، كما أنهى الروس كذلك ما عرف في تاريخهم باسم عبودية «التتار» وقد اتبع المسيحيون المنتصرون أسلوب سادتهم المسلمين، فطاردوهم حتى بلادهم التي جاءوا منها، فطارد البرتغاليون والإسبان المسلمين حتى شمال أفريقيا، وطاردهم الروس حتى وسط آسيا.

وكانت حركة الجيوش المسيحية في أوروبا لاستعادة أراضيها وإعادة السيطرة عليها، هي التي دشنت التوسع -الاستعماري- العظيم لأوروبا، والمعروف عند الأوروبيين «بعهد الاستكشاف»، الذي أرس دعائم السيطرة الإمبريالية الأوروبية على العالم كله.

وقد تطلبت هذه السيادة زمنًا لتتحقق، وظلت طوال الوقت حدود هذه السيادة مجاورة لأطراف العالم الإسلامي، بينما ظل الإسلام في المركز، «قوة عظمى»، وتولى الأتراك العثمانيون زعامة هذه القوة، وظلوا يمثلون تهديدًا مستمرًا لقلب أوروبا.

وكانت القوات الإسلامية لا تزال صاحبة السيادة على أغلب دول البحر الأبيض المتوسط. وحتى القرن السابع عشر، ظل الجنود من البرابرة على حالهم من الاغتصاب لشواطئ الجزر البريطانية، ووصلوا في عام ١٦٢٧م حتى حدود إيسلندا. وظل الباشوات الأتراك حتى نهاية القرن السابع عشر تقريبًا، يحكمون بودابست وبلجراد في أوروبا الشرقية، بينما كانت القوات التركية تعد لهجومها الثاني على ڤيينا، وعلى النقيض من المحاولة الأولى لهم التي أدت إلى قرن ونصف قرن من السيطرة والنفوذ، انتهت المحاولة الثانية إلى هزيمة نكراء، ولأول مرة على الإطلاق أُجبرت القوات التركية -التي كانت لا تقهر- على التراجع والانسحاب وهي تعاني حالة من الفوضى ولأول مرة أيضًا، أُجبرت السلطنة العثمانية -التي اعتادت إملاء الشروط على أعدائها المهزومين- على توقيع معاهدة سلام مهينة مع أعدائها المسيحيين المنتصرين، وأن تتنازل عن حدود وأراضي ذات أهمية حيوية.

هذه الكارثة العسكرية والسياسية في المقام الأول، ولدت صدمة لحكومة وشعب اعتاد النظر بتعال نحو شعوب العالم، على أساس تفوق -كانوا يرونه في أنفسهم- ديني وعسكري لا سبيل لكسره!! وكانت هذه الصدمة بداية لسلسلة شبيهة من الصدمات، زادت حدتها بشكل مطرد في المدى والآثار التي خلفتها. وقد فتحت انتصارات النمسا الطريق للروس، الذين كانوا يمثلون تهديدًا خطيرًا للإمبراطورية. واستطاع الروس التوغل في أراضي السيادة الإسلامية العثمانية حتى البحر الأسود، حيث احتلوا مملكة التتار ووصلوا إلى حدود القوقاز والبلاد المجاورة لها حتى أواسط آسيا، وأنشأوا إمبراطورية، تمكنوا من خلالها أن يضيقوا الخناق على الدولة العثمانية وجيرانها في فارس.

ولم تعد القوات البحرية لأوروبا في جنوب آسيا وجنوب شرقها، مجرد وسيلة للتجارة بل حكمت وسيطرت هناك، وأسسوا وقتها ما تمخض عنه إمبراطورية للبرتغال، وهولندا، وبريطانيا. ثم أصبح الشرق الأوسط -الإسلامي- أو الإمبراطورية العثمانية وإيران وكذلك العرب بهذا التوسع المطرد والنفوذ الأوروبي المتزايد في قبضة اليد ما

بين الإمبراطورية الروسية في الشمال، وإمبراطوريات أوروبا الغربية في الجنوب، حيث تسللوا من مواقعهم الجديدة في آسيا باتجاه الشرق الأوسط.

ومع نهاية القرن الثامن عشر، ووصول الحملة الفرنسية بقيادة الجنرال بونابرت إلى مصر، كان الهجوم المسيحي قد وصل إلى قلب العالم الإسلامي، وبرغم قصر فترة الاحتلال الفرنسي لمصر الذي بدا أنه محدود الأثر، إلا أنه في الواقع انتهى على يد القوات البحرية البريطانية، وكان علامة البدء على التوسع الأنجلو -فرنسي من أجل التجارة والنفوذ، ثم في نهاية المطاف، استمرت سيطرتهم المباشرة على دول المنطقة حتى منتصف القرن العشرين.

وعلى الفور ثار الجدل بين المسلمين، حول الأخطاء التي وقعوا فيها وأدت إلى هذه الهزائم، وكيف يمكن وضع الأمور في نصابها الصحيح بعد الانسحاب من فيينا، هذا الجدل الذي استمر ولا يزال حتى يومنا هذا وبإلحاح أكبر وشعور متزايد بعمق الأزمة.

كان هذا الجدل في بادئ الأمر قاصرًا على الأتراك، الذين تحملوا العبء الأكبر من آثار الهزيمة، بينما أهل فارس ولدرجة أكبر العرب، كانوا بعيدين عن واقع ما يدور خلف حدود الإمبراطورية العثمانية، التي ظلت حتى سقوطها تمثل قوة عسكرية عظمى، وتمكنوا بذلك -كما فعل الغرب في زمن آخر- من الإبقاء على وهم التفوق الذي لا ينازع في أسلوب حياتهم.

والحقيقة، أن هذه الأوهام لم يعد لها وجود في زماننا هذا، حيث صارت الشعوب حتى في أقصى بقعة من العالم الإسلامي، واعية تمامًا بالتغيير الجذري الذي طرأ على توازنات القوى بين المسيحية والإسلام، ذلك التغيير الذي يلمسون آثاره في كل أوجه الحياة اليومية لديهم.

إن الأثر الذي خلفه النفوذ والأوروبي، الذي يشمل روسيا وأمريكا على الحضارات غير العربية، امتد وطال كثيرين إلى جانب المسلمين، وعلى وجه التحديد إلى الحضارات القديمة لكل من الهند والصين.

وفي الصراع والصدام بين حضارة الغرب والحضارة الإسلامية كان العنصر الغائب، مقارنة بالصدام بين حضارة الغرب والحضارات الآسيوية الأخرى، وهو عنصر الخبرة التاريخية من ذكريات ومواقف، والتي تولدت بفعل الخبرات المتوارثة في الصراع لدى كل من المسيحيين والمسلمين.

فلم يحدث في التاريخ أبدًا أن غزا الهندوس (من الهند) إسبانيا، أو أن غزا الصينيون القسطنطينية، ولم يعبروا الدانوب أبدًا، بل لم يكن لأيهما وحي سماوي ديني جديد، ولا كتاب مقدس يمكن أن يحل محل الإنجيل!!

فقد كان لقاء المسيحيين والهندوس، كما المسيحيين والصينيين لقاء الغرباء.

أما لقاء المسيحيين والمسلمين، كان لقاء بين جيران قدامى، وحمل كلا منهم في معظم الوقت ميراثًا ثقيلًا من اضطهاد الطرف الآخر له.

هذا الميراث جعل من الصعود الجديد للنفوذ المسيحي أمرًا مزعجًا بشكل خاص للمسلمين، ولذلك كان من الصعب على المسلمين أن يتعلموا على يد أساتذة «مسيحيين»، ومع ذلك كان هناك عددًا منهم بدأ قليلًا ثم تزايد فيما بعد، ممن رحبوا ببذل الجهد كي يتعلموا الجديد الذي كان المسيحيون الغربيون يدعون له.

وقد نظر إلى الأمر بداية باعتباره أزمة عسكرية وحسب، كان أداء الكفار فيها أفضل من أداء المسلمين في ساحة المعارك، لذلك كان على المسلمين أن يدرسوا أسباب ذلك، وحيثما كان هذا جائز شرعًا، كان عليهم التسلح بأسلحة الكفار وأتباع أساليبهم في إدارة الصراع.

ونجم عن ذلك مشكلات أخرى، وصفها بكل دقة أحد أفضل العقليات العسكرية الفذة في زمانه، وهو الكونت / «موريس دي ساكس» «Count Maurice de-Sax»، والذي أوجز أزمة الإمبراطورية العثمانية بقوله:

«بين كل شعوب الأرض يصعب دائمًا محو الأساليب والتقاليد القديمة، إما نتيجة

شعور الكرامة، أو نتيجة التراخي أو الحماقة، فإتباع أساليب جديدة يستلزم وقتًا لا نهائيًا حتى مع اقتناع الجميع بجدواها، إلا أنهم ينكرون هذا كي يتبعوا ما اعتادوه وصار نمط حياة لديهم... وهذا هو حال الأتراك اليوم».

«فهم لا يفتقدون الشجاعة ولا الثروة ولا الأهلية، لكنهم بالأحرى يفتقدون النظام والانضباط وسلوك المحارب».

وقد أدرك الأتراك أنفسهم ذلك قبلها بزمن طويل، وغيرها من المشكلات التي كانت تعيق إصلاحاتهم العسكرية، فقد كان الجيش الحديث في حاجة إلى جنود جدد مدربين تدريبًا حديثًا، وهو ما يتطلب إصلاحًا في نظم التعليم. وقد كان السلاح الحديث والمفاهيم العسكرية المعاصرة تنطوي على نمط تعليم فني وتكنولوجي، كما كان ينطوي على التغيير في العقيدة العسكرية ذاتها وربما ما كان أصعب الأمور على الإطلاق، أن يستمر جيشًا حديثًا ما في تحديث قواته، معتمدًا على نظمًا زراعية إقطاعية؛ حيث كان يتطلب مثل هذا الجيش ضخًا دائمًا ومتزايدًا من الأموال.

وقد استقدم العثمانيون بغية إدخال هذه التغييرات، خبراء أجانب لتقديم توصياتهم. وكانت أولى جماعات الخبراء هذه، جماعة من المرتدين عن دينهم المسيحي والمغامرين، تبعهم بعد ذلك بعثات عسكرية مع ما يحمله ذلك من احتمالات التجسس وغيره أرسلتها حكومات الدول الغربية. ولكي يستفيد العثمانيون من هذه البعثات، صار لزامًا عليهم أن يتعلموا لغات أهل الفرنجة -البرابرة- التي احتقروها من قبل.

ومهد هذا لمرحلة إرسال بعثات الطلاب إلى أوروبا فيما بعد، وكان تعلم اللغات الأوروبية في البداية، متروكًا للعناصر الأجنبية أو الهامشية في الإمبراطورية، الذين خرجوا من أوروبا واستوطنوا فيها، أو اليهود والمسيحيين الذين كانت لهم بعض العلاقات مع أوروبا الغربية.

ووجد الأساتذة والقادة في الإمبراطورية العثمانية أنفسهم ملزمون باكتساب هذه المهارة اللغوية من تعلم اللغات الأجنبية، الأمر الذي كان فيما سبق محل احتقارهم،

وتعلم بعضهم على ذلك أن يتكلم ويقرأ أيضًا بالإيطالية، ثم بالفرنسية، ثم بغيرها، حتى يكونوا على اتصال مباشر بالفكر الأوروبي.

ثم مع بداية القرن التاسع عشر، صارت معرفة لغة أوروبية أمرًا له فوائد متزايدة، وفي بعض أنحاء الإمبراطورية أمرًا حتميًا لتحقيق نجاح مهني ما. وقد فتح الاتصال المطرد بالغرب الطريق لنمط جديد في المعرفة، خاصة مع تأسيس مطابع للصحافة باللغات التركية والفارسية والعربية وغيرها من اللغات. وتزايد الوعي بقوة الغرب في العالم، وإدراك مصادر هذه القوة التي لا تكمن في قوة أسلحته وجيوشه فقط، بل وفي تكتيكاته العسكرية المتقدمة، وأشياء أخرى كثيرة.

وعبر سنوات القرن التاسع عشر، أدرك عدد متزايد من المفكرين الإسلاميين المشكلات الرئيسية في مجتمعهم، مثل الجهل والمرض ونظام الحكم الاستبدادي، وحاولوا استيعاب النظم الأوروبية في حل مثل هذه المشكلات وتبنوها، من تعليم وتطوير الاقتصاد بتقوية دعائم الصناعة، والحرية السياسية والتشريعات اللازمة لحمايتها.

ثم خلال القرنين ١٩، ٢٠، جرت محاولات للتغيير حققت نجاحًا كبيرًا، وبعضها أرس تغييرًا جوهريًا فعليًا. وقد كان التغيير في المناطق الخاضعة للحكم الإمبراطوري المباشر بطيئًا نسبيًا، حيث اعتادت نظم الحكم الإمبريالية على التحفظ والحذر تجاه العمل مع المؤسسات القديمة. وسار الإصلاحيون -في البلاد الإسلامية المستقلة- طويلًا في طريق التحول للنظام الغربي في تشريع القوانين وأسلوب أداء الجهاز الحكومي، وكذلك في نظام التعليم الجامعي، وبذل بعضهم جهدًا فائقًا ومخلصًا لتحديث البنية الأساسية لتطوير الاقتصاد.

وشجعتهم دول أوروبا على هذه الإصلاحات وساعدتهم أحيانًا، حيث كانت تتحكم في إتاحة الفرص الاقتصادية والسياسية لإحداث هذه التغييرات.

وعند دعاة التحديث الأكثر حماسًا والذين تولوا العمل عليه، لم يكن التغيير يسير بالإيقاع المناسب، حيث كانت هناك جماعات معارضة لهم في أواخر القرن التاسع عشر،

كما كان بعض هؤلاء الإصلاحيين في المنفي وقتها. ثم قامت الثورة الفاشية عام ١٩٠٦م، والثورة التركية عام ١٩٠٨م وهي حركات رائدة في تاريخ صراعات القوى، والتي قام بها في أغلب الأحوال ضباط من الجيش كانت أهدافهم المعلنة تحقيق حريات واسعة، ونموًّا اقتصاديًّا وعسكريًّا بما يتطلبه ذلك من إصلاحات، وكان واضحًا أن مصدر هذه الأفكار والممارسات غربيًا، وعندما تفككت آلية النظام -الآتي من أوروبا- سواء كان ذلك بالمعنى الحرفي أو على المستوى العملي، كان طبيعيًّا أن يلقي المرء باللوم، على المصدر الأصلي على كل هذه الأفكار والممارسات، بدلًا من إلقاء اللوم على الزعماء المحليين.

فعلى سبيل المثال، كان الدستور المصري مستمدًا من الدستور البلجيكي القائم على أساس نظام برلماني ملكي. وعندما ساءت الأحوال في مصر، حكم المصريون بشكل تلقائي وطبيعي على المؤسسات البرلمانية، التي أدارها الملك فاروق والباشوات بأسلوب محلي بأنها السبب لأصولها البلجيكية، التي تعد غريبة على المجتمع. وقد تأرجحت ردود فعل المسلمين تجاه الغرب وما يمثله من أفكار وما يطرحه من مؤسسات بين الرفض والقبول، وتبني الناس أحد موقفين لا ثالث لهم.

واختلفت طبيعة التفاعل بين قوى الرفض والقبول، كما اختلف القوة النسبية لكلًا منهما من بلد لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، تبعًا للظروف المحلية لكل بلد على حدة.

وتمثل موقف القبول في احترام وتفهم الثقافة الغربية، والرغبة في تبني الملاءم منها، وإدماجها في توافق وانسجام مع الثقافة المحلية. ولم يكن هذا الموقف رضوخًا لسيطرة الغرب، بل على العكس استند الكفاح ضد هذه السيطرة في صراعه معها إلى الفكر الغربي في صورة احترام الحرية الشخصية وحقوق الإنسان وحق تقرير المصير للشعوب.

أما أنصار موقف الرفض من الثقافة الغربية، فقد اعتبروها تحمل أفكارًا وثنية أو مسيحية، وبالتالي فهي معادية للإسلام وتناقضه بالضرورة، وتهدف إلى هدم العالم الإسلامي، والقضاء على الهوية الإسلامية. وعند هؤلاء كان النظام الأمثل هو العودة إلى الإسلام الأصيل الجدير بالثقة، واستعادة حكم الشريعة الإسلامية كما كانت في الماضي المجيد.

وعندما تسوء الأحوال في بلد إسلامي، بفشل التعويذة السياسية أيًا كان مصدرها، وتفاقم الأزمة الاقتصادية، من الطبيعي والسهل أيضًا أن يجد الرافضون آذانًا صاغية، مؤهلة لقبول أفكارهم التي يدعون لها التي تدين الثقافة الغربية، وتتهم الداعين لها بأنهم خطاة، ويدعون إلى أن خلاص المسلمين الوحيد هو في العودة للإسلام.

ولا شك أن أحوال المسلمين قد ساءت في السنوات الأخيرة، وأن كل ما اتبعته حكومات الدول الإسلامية من نظم في الحكم لم تؤت ثمارها في أغلب الأحيان. فالدولة الحديثة لم تستطع أن توفر الحرية، بل إنها أسست لديكتاتورية أسوأ بكثير من دولة الأتوقراط التقليدية؛ فهي -الدولة الحديثة- لم تتقيد بالقيود النمطية على الحكم والحكام، بينما تملك في نهاية المطاف وفوق كل اعتبار آخر كل السبل الحديثة في الرقابة على العباد وفي قمعهم.

وقد أدخلت الدولة العصرية الأساليب العسكرية الحديثة وتسلحت بالأسلحة الحديثة، ما كلفها ثروات طائلة وتضحيات من جنودها، لكنها -باستثناءات قليلة -لم تتمكن من تحقيق انتصارات عسكرية. وباستثناء قلة محظوظة من الصفوة والنخبة الحاكمة في الدول الإسلامية، لم تحقق نظم الاقتصاد العصرية سوى مزيدًا من الفقر والجماهير المحرومة، وبسبب العلم ووسائل الإعلام الحديثة أدركت تلك الجماهير مدى فقرها وحرمانها!!

وما يحزن في الأمر، وهو ما يتجاوز الضرر المباشر من تطبيق نظم وأساليب الغرب هو الكرامة -الشعبية- الجريحة، والأخلاقيات وسلوك الغاضبين الذين ينظرون برعب إلى التدمير الذي أصاب النسيج والنظام الأصلي -التقليدي- للحكم الإسلامي والمجتمع ككل من جراء الأفكار والنظم والتقاليع الغربية بشكل عام.

فقد انحل الترابط حتى في الأسرة المسلمة ذاتها، ولا شك أنه من المهم هنا أن نلاحظ انتشار شكوى الجماعات الإسلامية الأصولية وتكرارها من أمور مثل «تحرير المرأة» وما نتج عن ذلك من إساءة لصلاح المرأة، وانحلال في سلوكها العام!!

ولا شك أنه من الصعب إبقاءك في الظل، بينما تفرض عليك سيادة ونفوذ جيرانك -الأوروبيين- الذين يتباهون دومًا بقوتهم وثروتهم وعلمهم، ويقحمون أنفسهم في كل ما يمس حياتك الخاصة والعامة على حد سواء.

ومن الأصعب -في هذا السياق- أن يكون هؤلاء الجيران القدامى معروفين ومألوفين لديك، وكانوا لقرون طويلة -انتهت منذ زمن ليس ببعيد- في الظل مهمشين في كل جوانب الحياة من قوة وثروة وعلوم أيام مجد الحضارة الإسلامية، عندما قاد المسلمون الجنس البشري كله في الفنون والعلوم والحضارة.

وليس هناك غرابة في أوقات الأزمة، كما في أوقات الشعور بالكرامة الجريحة للهوية، أن ترسل رسالة عداء وكراهية فيتلقاها الناس بشغف، حتى وإن أتت من «هتلر»، أو «ستالين»، أو «صدام حسين».

إن كراهية المسلمين لأمريكا، ليست مجرد رد فعل ببساطة لهذا الفعل أو غيره، أو لهذه السياسة أو غيرها، لكنها نتيجة حتمية لزعامة أمريكا للغرب -المكروه-!!!

وهذه الكراهية الآن في سبيلها للاعتدال وربما الزوال، نتيجة الاهتمام بالمؤسسات والأفكار الأمريكية، خاصة ما يتصل منها بمفهوم الحرية التي يحميها الدستور ولقانون. وقد أثنى الخميني -دون قصد- على قضية الحرية، عندما وصف أمريكا «الشيطان الأعظم»، ذلك أن الشيطان يُخشى لأنه يغوي بالإثم.

ومما يشجع في هذا الصدد، ظهور جماعات من المثقفين العرب لديهم القدرة على النظر بعمق وبعين ناقدة على مجتمعاتهم، وأن يقوموا بذلك دون إلقاء كل اللوم -في تخلف بلادهم- على المكائد المدبرة من الخارج.

وقد أصيبت البلاد العربية بالعديد من الأزمات من فقر، وفساد أخلاقي، واستبداد سياسي، وتخلف ثقافي وتكنولوجي، ولم يخجل المثقفون من وصفه وتسليط الضوء عليه دون خوف وهم يحاولون دومًا البحث في أسبابه.

وفي الأيام الأولى من عمر تأثر الإسلام بالغرب، كان السؤال يطرح عادة في شكل مقارنة مباشرة بين الإسلام والغرب. لماذا ظل العالم الإسلامي فقيرًا ضعيفًا متخلفًا، بينما صارت أوروبا أغنى وأقوى وأكثر تقدمًا؟ لماذا لم يستطع المسلمون، الذين كانوا يومًا قادة أوروبا والعالم في العديد من حقول الإنجاز الإنساني، أن يكونوا اليوم على قدم المساواة معهم، أو حتى أن يلحقوا بهم؟ وأثبتت الأيام عدم وجود إجابة قاطعة، أساسًا لأن السؤال طرح بطريقة خاطئة، فعمومًا من الصعب أن نفسر لماذا لم تحدث الأشياء عن أن نفسر لماذا حدثت.

وما كان مهمًا واحتاج بالفعل للتفسير، ليس بطء التطور في العالم الإسلامي، حيث كان شبيهًا بحركة التطور في دول العالم غير الإسلامية أيضًا، إنما ما كان الأجدر بالبحث عن تفسير له، هو ذلك التحول الثوري الاستثنائي والصعود المدوى للحضارة الغربية خلال عدة قرون مضت.

وبالطبع فقد ناقش المؤرخون في الغرب ظاهرة الصعود في الحضارة الغربية، وأرجعوها إلى عوامل النهضة والإصلاح، وسقوط الأفكار التقليدية، وإلى توافر مصادر الطاقة، وتطور العلوم والتكنولوجيا، وإلى اكتشاف القارة الأمريكية، والثورة الصناعية وغيرها من العوامل.

ويمكن أن تتوافر بعض -وليس كل- هذه العوامل في أي مجتمع غير أوروبي، ولكن هذا ليس ضمانًا لحدوث تقدم أو قيام حضارة فيها.

فمصير العالم الإسلامي -في الواقع- لم يكن يختلف كثيرًا عن مصير الحضارات الأخرى غير العربية في جنوب وفي شرق آسيا، برغم أن هناك فروقًا يمكن رصدها في مدى القبول أو الرفض لجانب ما من جوانب الثقافة والحضارة الغربية.

على أي حال، فالسؤال المطروح اليوم بصيغته الجديدة الأقرب إلى الحقيقة، وإن كان أشد إيلامًا هو: لماذا لم يكن العالم الإسلامي قادرًا على مواكبة حركة التحديث الاقتصادي والسياسي التي جرت في عوالم أخرى غير إسلامية، وغير عربية؟! وتظل تجربة اليابان

تجربة فذة، وإن كانت هناك تجارب أخرى تتقدم على نفس الدرب من الخارج. وهناك كوريا الجنوبية التي تعد قوة اقتصادية رئيسية، والنجاح الصيني في تايوان وهونج كونج أو سنغافورة؛ حيث أظهر هؤلاء جميعًا النجاح الذي يمكن في تحقيقه عند التحرر من قيود الفلسفة الماركسية ونمط الاقتصاد الشيوعي في جمهورية الصين الشعبية.

وفيما يخص البلاد التي كانت خاضعة للإمبراطورية البريطانية، نجد جمهورية الهند، برغم تناقضاتها الدينية والعرقية التي من شأنها إعاقة التقدم، استطاعت الحفاظ على المؤسسات الديموقراطية وتقدمها العلمي والتكنولوجي، بينما باكستان وبنجلاديش الدولتين المسلمتين في ذات الإقليم والتي عانتا من الظروف نفسها، وبرغم التجانس الديني والعرقي لسكانهما، تعاني برغم فترات قصيرة من الحكم الديموقراطي، من سيطرة ديكتاتورية تنتقل إلى ديكتاتورية أخرى في أفضل الأحوال.

ومن بين ٤٦ دولة أعضاء في المؤتمر الإسلامي، استطاعت الدول التي تملك البترول فقط تحقيق قدرًا من الرفاهية لشعوبها، وأن ترفع مستوى المعيشة لها، ويمكن اعتبار تركيا البلد الوحيد في منظمة المؤتمر الإسلامي، المؤهلة كدولة ديموقراطية لأن تتغير الحكومة فيها بعملية انتخابية مباشرة.

ويعد العلماء في كل من الصين واليابان وكوريا والهند الآن، جزءًا لا يتجزأ من مجتمع العلم وتقدم العلوم، حيث يساهمون مساهمة فعالة في تقدم البشرية. بينما العلماء في العالم الإسلامي بسكانه المليار نسمة، والذين يساهمون في تقدم العلوم منهم قلة قليلة مما يثير الخجل. وقد بدأت -حديثًا- حركة التغيير والتحديث في العالم الإسلامي مع تزايد الإدراك بالضعف، والرغبة الطبيعية في الأخذ بأسباب القوة!! وقد كان مدركًا تمامًا في وقت من الأوقات، أنه لكي تصبح قويًّا عليك أن تحصل على مستوى معيشي مرتفع وأن تنعم بالرفاهية، وهو ما يوجب أن تكون حرًّا بالضرورة. وما زال السعي -من جانب الدول الإسلامية- لتحقيق الرخاء والتقدم والقوة مستمرًا، وبالتالي السعي للحصول على الحرية بكل السبل، لكننا لن نجد الرخاء في مغارة «علي بابا»، ولا يمكن استحضاره

بواسطة مصباح «علاء الدين»، وتعد خبرة الدول البترولية الغنية متواضعة في هذا المجال، ولكن من المؤكد أن الأمة الإسلامية لن تتحرر على أيدي محارب في صورة بطل مغوار يمتطي صهوة جواده!!!

ويدرك المسلمون عمومًا وليس المثقفون منهم فقط الذين تعلموا في الغرب، تلك الحقائق ويستوعبونها تمامًا، وهم معنيون بالدرجة الأولى بالتطبيق العملي لهذه الحقائق وتبعاتها عليهم. ولا شك إنهم واعون أيضًا وعيًا جادًا، بالتناقض بين ماضيهم المجيد وحاضرهم المأزوم، وكذلك بالتناقض الصارخ والمؤلم الذي عهدوه بين ما وعد به المفكرون والحكام عند القيام بإصلاحاتهم، وحجم الإنجاز الذي تم، وهو التناقض الذي لا يزال قائمًا، ويتساوى وعي الإصلاحيين والتقليديين به وتزخر الأدبيات المعاصرة بالحديث عن أسباب عثرة المسلمين وتخلفهم، وسبل القضاء عليها وتقع هذه الأدبيات أساسًا في نمطين من الكتابة يعبران عن إحدى تساؤلين هما:

- «ما الخطأ الذي ارتكبه المسلمون؟» أو -»من الذي فعل بالمسلمين ذلك؟»

والسؤال الأول يقودنا بشكل طبيعي إلى السؤال التالي، ألا وهو «كيف نضع الأمور في نصابها الصحيح». بينما يقودنا التساؤل الثاني إلى خيالات وتهيؤات ونظريات تآمرية لا معنى لها!!

والحقيقة هي أن أعدى أعداء الشعوب الإسلامية وأخطرهم حاليًا، لا يمثلون خطرًا في ذاتهم، وإنما الخطر كل الخطر في قوى الرجعية والتخلف داخل المجتمع الإسلامي نفسه، سواء كانت قوى علنية أو سرية.

فهذه القوى تروج لمعتقدات وأفكار، يمكنها فقط أن تؤدي إلى الشعور بالإحباط والاستياء، وإلى توالي عدد لا نهاية له من الحكام الطغاة المتعصبين.

بينما في السؤال الأول، لمن لديه الشجاعة على طرحه، والرؤية الثاقبة التي تؤهل للإجابة عنه، يكمن الأمل في المستقبل وفجر جديد للحضارة الإسلامية.

المؤلف في سطور:

- أستاذ التاريخ في الشرق الأدنى والأوسط -جامعة لندن منذ عام ١٩٥٠.

- خبير في شئون الإسلام والمسلمين، وبصفة خاصة شئون الدولة العثمانية.

- عمل بالمخابرات البريطانية إبان الحرب العالمية الأولى.

- بعد انسحاب بريطانيا من مستعمراتها بالشرق الأوسط انتقل لأمريكا ليعمل بالتدريس في جامعة «برنستون».

- يصفه أكبر الأساتذة الأمريكيون بأنه:

حجة ومرجع في الشئون الإسلامية -وشئون الشرق الأوسط لا غنى عنها لصانع القرار الأمريكي.

من مؤلفاته المتعددة ومقالاته التي يكتبها في الدوريات الأكاديمية والصحفية والمحاضرات التي يلقيها في جامعات العالم المختلفة يمكننا ولا شك أن نعتبره أحد أعمدة الاستشراق في العصر الحديث، حتى وإن اختلفنا مع بعض أطروحاته. ومن كتبه في مجاله الأثير عن إسلام الشرق الأوسط نجد:

- «الإسلام والغرب» ١٩٩٣
- «العرب في التاريخ» ١٩٥٠
- «تشكيل الشرق الأوسط الحديث» ١٩٩٤
- «بزوغ تركيا الحديثة» ١٩٦١
- «العالم الإسلامي من العصور الكلاسيكية إلى العصور الحديثة» ١٩٨٩

المترجم في سطور:

من مواليد القاهرة ١٩٥٦، وحصل على بكالوريوس الطب والجراحة ١٩٨١، ثم ماجستير جراحة العظام ١٩٩٦

الترجمات:

- «النظام العالمي الجديد» تأليف «بات روبرتسون» -المحروسة- ١٩٩٨.
- «حرب الأفكار واللوبي الإسرائيلي في أمريكا»، إعداد وترجمة، عن مقال بحثي تأليف «ستيفن والت، وجون ميرشايمر»، نفرو ٢٠٠٧.
- «مواطنون بلا وطن»، تأليف «دوبرافكا أوجريسك»، سفنكس للنشر ٢٠٠٩.
- «الطفل الخامس»، تأليف «دوريس ليسينج»، سلسلة الجوائز، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٩.
- «حياتي»، السيرة الذاتية للراقصة الأسطورية «إيزادورا دنكان»، سلسلة الجوائز ٢٠١١.
- «قلب الظلام»، تأليف «جوزيف كونراد»، سلسلة المائة كتاب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤.

«خمس مدن»، تأليف «أحمد تانيبار»، صفصافة للنشر والترجمة، ٢٠١٦.

المؤلفات:

- ديوان «السكون والصدى»، المحروسة ٢٠٠٧.
- رواية «السير على الأطراف»، صفصافة ٢٠١٥.
- ديوان «أسئلة تراود الغفلة»، الهيئة العامة للكتاب، تحت النشر.

ترجم وكتب المقالات والأعمدة الصحفية بالمجلات والصحف العربية.

المقدم في سطور:

د. أحمد كمال أبو المجد

الدرجات العلمية:

- ليسانس الحقوق –جامعة القاهرة ١٩٥٠

-دبلوم القانون العام جامعة القاهرة ١٩٥١

- دبلوم الشريعة الإسلامية –جامعة القاهرة ١٩٥٢

- دكتوراه القانون –جامعة القاهرة- ١٩٥٨

- ماجستير في القانون المقارن ١٩٥٩ جامعة ميتشجان بالولايات المتحدة الأمريكية.

الوظيفة الحالية:

١- أستاذ القانون العام بكلية الحقوق (جامعة القاهرة).

٢- قاضي ورئيس المحكمة الإدارية للبنك الدولي بواشنطن (١٩٨٠ –٢٠٠٢).

٣- محام أمام محكمة النقض ومجلس الدولة والمحكمة الدستورية العليا بمصر.

٤- نائب رئيس المجلس القومي لحقوق الإنسان بمصر.

أعمال وأنشطة أخرى:

١- عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.

٢- عضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالمملكة الأردنية الهاشمية.

٣- عضو الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والتشريع.

٤- عضو أكاديمية المملكة المغربية –الرباط.

٥- عضو لجنة العشرين التي نظمها الأمين العام للأمم المتحدة لوضع تقرير شامل عن «حوار الحضارات عام ٢٠٠١».

٦- مفوض شئون حوار الحضارات بالجامعة العربية.

٧- عضو المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

٨- عضو المجلس القومي للمرأة.

٩- عضو مجلس الأمناء لمكتبة الإسكندرية.

الوظائف الجامعية:

- مدرس القانون العام فأستاذ مساعد فأستاذ فرئيس لقسم القانون العام بكلية الحقوق -جامعة القاهرة.
- أستاذ القانون العام وعميد كلية الحقوق والشريعة -جامعة الكويت (١٩٧٦ -١٩٧٩)

الوظائف والأنشطة لأخرى:

- مستشار ثقافي لمصر في الولايات المتحدة (واشنطن) ١٩٦٦ -١٩٧١
- وزير الشباب لجمهورية مصر العربية ١٩٧١ -١٩٧٣
- وزير الإعلام لجمهورية مصر العربية ١٩٧٣ -١٩٧٥
- عميد كلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت ١٩٧٧ -١٩٧٩
- مستشار الشئون القانونية والدستورية لولي العهد ورئيس مجلس الوزراء بدولة الكويت ١٩٧٩ -١٩٨٥

-رئيس اللجنة القانونية لنظر المنازعات بين وكالة غوث اللاجئين بالأمم المتحدة

والعاملين بها ١٩٨٢ –١٩٨٥

– رئيس مناوب للجنة القانونية للتظلمات ببنك التنمية الإفريقي ١٩٩١ –١٩٩٨

أهم المؤلفات باللغة العربية:

– الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة ومصر –القاهرة ١٩٦٠

– الرقابة القضائية على أعمال الإدارة –القاهرة ١٩٦٤

– النظام الدستوري لدولة الإمارات العربية المتحدة مركز الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية –القاهرة ١٩٧٨

–دراسات في المجتمع العربي –القاهرة ١٩٦٢

–رؤية إسلامية معاصرة –دار الشروق ١٩٩١

–الشريعة الإسلامية ودورها في تنظيم المعاملات التجارية الدولية الحديثة (بحث باللغة الإنجليزية منشور كجزء من دراسة «القانون التجاري العربي الحديث» الجزء الأول).

- Graham & Trotman and International Bar Association, 1987


محمد خطاب

الإسلام
في التاريخ

يعاني الإسلام والمسلمون منذ بداية الألفية الثالثة - منذ أحداث سبتمبر 2001، وغزو العراق 2003، وظهور داعش ومثيلاتها من الجماعات المسلحة، وصولاً إلى إعلان ترامب القدس عاصمة لإسرائيل- من تسارع الأحداث، وصراع الأفكار بين ما هو ديني وما هو دنيوي، وبين هوية دينية وأخرى قومية، بينما تتقلب أحوال الناس والشعوب بصورة مأساوية في منطقة الشرق الأوسط.

وهذا الكتاب، الصادر في 1993، لمؤلفه برنارد لويس، أحد أعمدة الاستشراق في العصر الحديث، بعنوان "الإسلام في التاريخ : الناس والأفكار والأحداث في الشرق الأوسط"، يحدثنا عن الكثير من قضايا الاستشراق، وصعوبات كتابة التاريخ الإسلامي نظراً لقلة المصادر والوثائق، كما يتناول بالنقد والتحليل الكثيرمن كتابات الرحالة الغربيين عن الشرق الاسلامي، والأحداث الكبرى مثل آثار الغزو المغولي في العصر العباسي، وتاريخ الإمبراطورية العثمانية، وما تلاها من احتلال إنجلترا وفرنسا وإيطاليا للبلدان العربية، كما يلقي الضوء على الحروب الصليبية وغيرها من حلقات الصراع بين الغرب "المسيحي" والشرق "الإسلامي"، منحازاً لصورة نمطية عن الإسلام والمسلمين لا تخلو من تحامل.

ويطرح الكاتب تساؤلات حول التفسير الفقهي لمفاهيم معاصرة مثل الثورة والحرية، وهي تساؤلات باتت أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى، ونحتاج من النخب الدينية والفكرية لدينا أن تبادر بالإجابة عليها كي تتضح معالم الطريق إلى نهضة طال الحلم بها.


ISBN 978-977-765-146-2

